میکروفیلم تهیه شد

۱۳۸۲ /۵/ ۲۶

هر دو حاشیه فام

حاشیة الروضة البهیة
آقاجمال و بیز حاشیة الروضة البهیة
از شیخ جعفر کمره‌ای اصفهانی

آستان قدس

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب طهارت

مصنف سید جمال الدین خوانساری و نیز از شیخ جعفر

مؤلف

خطی نسخ

چاپی

سال چاپ یا تحریر .... عدد اوراق ۲۲۶

جزء کتب فقه .... شماره خصوصی

شماره عمومی ۱۳۰۲۹ .... شماره قبض

واقف شیخ عبدالله مجتهد پور .... تاریخ وقف ۱۵ / ۵ / ۵۲

طول ۲۱/۵ .... عرض ۱۶/۷ .... شماره صفحات

۲۲۹

۱۳۰۲۹

صحافی حسن خلیلی

طهارة الاحكام مع [illegible] والصوم

والطهارة للشيخ الاجل الشيخ جعفر رحمهما الله [illegible]

[illegible]

اصلاح

١

وبين التخيير بينه وبين نزعه والقاء القميص عليه او ثوب آخر ستيره ليجمع به بين جميع الاخبار واستدل
في المنتهى على ما اختاره من استحباب تجريده وان يترك على عورته خرقة لستيرها بانه ابلغ في التطهير
فكان اولى وبان الحي لو غسل مجردا فالميت اولى وبموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع انه سئل
عن غسل الميت فقال تنزعه فتطرح على سوءته خرقة وبرواية عبد الله بن عبيد قال سألت ابا عبد الله ع
عن غسل الميت قال تطرح عليه خرقة ثم تغسل فرجه وانت خبير بانه ما ذكر من الاعتبارين لا يصلح
لمعارضة الرواية الصحيحة وكذا الروايتان مع انه يمكن حملهما على بيان اقل القدر الواجب واستدل
في المعتبر على افضلية التجريد والقاء الخرقة بانه امكن للتطهير وبان الثوب قد ينجس بما يخرج من
الميت ولا يطهر بصب الماء فينجس الميت والغاسل واجاب عن حكاية غسل النبي ص في القميص بانه
يمكن ان يكون ذلك لانه في طرفه من تلطخ الثوب وتعذر ذلك في غيره واعترض عليه المص في
الذكرى بان عند المحقق نجاسة الميت تتعدى الى الملاقي فهي حاصلة وان لم يخرج منه شيء وعلم
طهارة القميص هنا بالصب لاطلاق الرواية وجاز ان يجري مجرى ما لا يمكن عصره انتهى وكان
مراد المحقق انه لو غسل في الثوب فربما خرج منه شيء ولا يطهر بصب الماء اما الطهور فبقاء عينه
تحت الثوب بعد التغسيل او لعدم الدليل على الطهارة من هذه النجاسة الخارجة بالصب بخلاف
نجاسة الموت فانها لما كانت من ضروريات الميت فاذا ثبت بالاخبار جواز تغسيله في الثوب
على ما ذكره فيظهر منه طهارة الثوب ايضا بذلك وانه يجري مجرى ما لا يمكن عصره واما النجاسة
الخارجية فتشكل الحكم بالطهارة منها ايضا بمجرد الصب لانها ليست من لوازم الميت فلعل
جواز غسله في الثوب وطهارة الثوب بالصب مخصوصا بما اذا لم يخرج نجاسة او لم يطهر
ذلك بناء على اصالة عدمه واما اذا علم ذلك فلا يجوز الا مع تجريده وعصر الثوب فالاولى
في الابتداء تغسيله مجردا احترازا من ذلك وعلى هذا فيندفع ما ذكره المص من الايراد من لكن
التمسك بمثل هذه الوجوه مع ورود النصوص لا يخلو من اشكال فالاولى العمل بمقتضاها
وهو اي ستر العورة امكن للغسل لعسر الاحتراز عن النظر اليها بدونه

فيجب استظهارا لبادن من النظر غلطا او سهوا وكلا يخفى انه قد ورد الامر بستر العورة في
روايات كحسنة الحلبي ورواية يونس وموثقة عمار ورواية عبد الله بن عبيد المتقدمة انفا وعلى
هذا ينبغي القول بوجوبه مطلقا نظرا الى اطلاقها وهل يجب في ذلك بغير الزوجين في تعارض القول
بجواز غسلهما مجردين او تسليمهما ليف فقد نقلنا سابقا عن الذكرى الحكم بالاصل لجواز النظر وذكرنا
انه محل نظر لما ورد من منع الزوج من النظر الى عورتها فيؤيد ليف اطلاق هذه الروايات وجواز
النظر حال الحيوة لا ينافي حرمته بعد الموت قال في الذكرى وكذا لو كان طفلا يباح غسله للنساء
لانه لا شهوة فيه ومن ثم جاز للنساء غسله والظاهر ان الصبية ليف عنه كذلك وانما ذكر الصبي في سبيل
المثال لجريان الدليل فيها لا نقلنا سابقا من شرحي الارشاد والقواعد وفيه ليف تامل لاطلاق
تلك الروايات وما ذكر من الدليل لا يدل الا على جواز النظر حال الحيوة لا بعد الموت ليف اذ علة المنع
بعد الموت يمكن ان يكون شيئا لا تعلق له بالشهوة الا ان يقال ان الظاهر من الاخبار هو
غسل ما لا يجوز لغير المماثل غسله لكونه الظاهر الافراد فيبقى غيره على اصالة الجواز فتامل
او على غيرها مما يؤدي فائدتها فليس المستحب خصوص تلك الخشبة بل يكفي اللوح من كل
خشب بل غير الخشب ليف مما يوجب حفظ الجسد من التلطخ لان حكمهم باستحبابه انما هو لرعاية
ذلك التحفظ بكل ما يفيد ذلك   ويكون الرجلين منحدرا لئلا يجتمع الماء تحته
مستقبل القبلة كوضعه حالة الاحتضار لرواية الكاهلي قال سألت ابا عبد الله عم عن غسل
الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة حتى يكون وجهه مستقبل القبلة ويدل عليه ايضا
ما تقدم من الاخبار في بحث الاستقبال حالة الاحتضار وفي رواية يونس عنهم عم قال اذا اردت
غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة وليس فيها بيان كيفية الاستقبال لكن
يكفي الروايات الاخرى للتفسير   وفي الدروس يجب الاستقبال به في الدروس حكم بوجوب
الاستقبال على الاقرب وفي البيان بعده على الاصح فما في البيان اقرب الى الحكم مما في س وعبارة
النفلية تشعر بالعكس هنا ومنشأ الخلاف ورود الامر به في الروايات المتقدمة ومجيء يعقوب بن

يقطين قال سألت

يقطين قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة او يوضع
على يمينه ووجهه نحو القبلة قال يوضع كيف تيسر مطلقا لا من خصوص الطريقين المذكورين ويحتمل ذلك
ايضا وكيفما كان فيدل على عدم وجوب الاستقبال بالوجه المفسر في الروايات السابقة واجاب المحقق الشيخ
علي في شرح القواعد بعدم منافاتها للوجوب لان ما تيسر لا يجب وفيه ان في آخر الخبر التخيير وجواز وضعه كيف
ما اتفق مع امكان الجهات لا ما ذكره من وضعه كيف تيسر اذا لم يمكن غيره وهذه الرواية وان كان في
صحتها خدشة باعتبار محمد بن عيسى اليقطيني لكن مع ذلك لاعتضادها بالاصل تصلح حجة للقول بعدم
الوجوب وحمل الاخبار السابقة على الاستحباب مع قصورها من حيث السند والدلالة عن اثبات الوجوب
وتثليث الغسلات نقل في الذكرى عليه الاجماع ويدل عليه ايضا روايتا الكاهلي ويونس
وغسل يديه مع كل غسلة في ابتدائها كما في غسل الجنابة يدل عليه رواية الكاهلي وكذا
ليجب غسل الناسل لم اقف على ما يدل عليه من الاخبار وكلام من ذكره من الاصحاب عليه ورواية يونس
تدل على غسل الناسل يديه الى المرفقين بعد فراغ من كل من الغسلتين الاوليين وكذا غسل الاجانة
ليصب فيها ماء الحق للغسل المستأنف كما ذكره العلامة في المنتهى وكأنه اشتبه على الشيخ محملا على ما ذكره او
سهى عن التقييد بالاوليين وقد ذكر ابن حمزة في الوسيلة غسل يد الغاسل الى المرفقين كلما فرغ من غسله
وهو موافق لما في الرواية ومسح بطنه يدل عليه رواية الكاهلي ايضا ورواية يونس في الغسلة
الثانية وليكن المسح مسحا رفيقا كما يعبر في الروايتين وللنهي عن غمز بطنه في الرواية الاولى وعن غمزه
مطلقا في رواية عثمان النواء والمراد به مقابل الرفيق كما هو ظاهره وان كان قد يطلق على الاعم منه ولذا
قيده بالرفيق في رواية ابي العباس عن ابي عبد الله عليه السلام اقعده واغمز بطنه غمزا رفيقا ثم طهره من غمز
البطن ولما في صحيحة يعقوب بن يقطين عن العبد الصالح عليه السلام ولا تعصر بطنه الا ان تخاف شيئا قريبا
فلتمسح مسحا رفيقا من غير ان تعصر وفي مسند حمران بن اعين عن ابي عبد الله عليه السلام اذا غسلتم الميت
منكم فارفقوا به ولا تعصروه ولا تغمزوا له مفصلا واما ما في رواية معوية بن عمار امرني ابو عبد الله
عليه السلام ان اعصر بطنه ثم اوضأه ثم اغسله بالاشنان فلعل العصر فيه محمول على ما ذكرنا من المسح الرفيق

ثم ان العلامة في الارشاد استحب مسح بطنه في الاوليين وفسر الشم بالمسح وعلله بما ذكرهمنا من التحفظ ونقل عن
الشيخ دعوى الاجماع عليه وعن ابن ادريس انه انكره لمساواة الميت للحي في الحرمة والظ ان ما نسبه الى ابن ادريس
مأخوذ من السرائر اذ لم ينقلوا عنه كتابا آخر وكلامه في السرائر لا يوافق ما نقل فانه قال بعد ذكر بله ويمسح الغاسل
على بطنه في الغسلتين الاوليين ولا يمسح في الغسلة الثالثة وقال في موضع آخر بعد ذلك ولا يقعده ولا يغمزه
والظ ان مراده بالغمز هو المسح بجفوة كما هو ظاهره فكلامه موافق لما هو المشهور وعند تفسير الشم
الغمز في كلام الارشاد بالمسح لا وجه لنسبة انكاره الى ابن ادريس ولا يستقيم ليف ما نقله من التعليل
اذ ليس في مطلق المسح انتهاك حرمة على ان ذلك ليس في كلام ابن ادريس في هذا الموضع بل انما ذكره
حيث نقل عن بعض الاصحاب حشو القطن في دبر الميت وحكم بان الاظهر ان يحشو القطن على حلقة الدبر لا
في دبره وعلله بان تجنب الميت كما تجنبه الاحياء وما نقل عن الشيخ من دعوى الاجماع ليف محل تامل
لا يظهر بالتامل في عبارة الخلاف وكان منشأ غلط الشم عدم التامل في كلام الذكرى فانه قال فيه
العاشرة مسح بطنه في الاوليين قبلهما ليرد عليه الماء والغرض به التحفظ من الخارج بعد الغسل
لعدم القوة الماسكة ومن ثم انه يحشو المخرج عند خوف الخروج كما دل عليه الخبر ونقل الشيخ فيه
الاجماع وانكره ابن ادريس بعد ان جوزه في اوائل الباب لما ثبت من مساواة الميت للحي في الحرمة قلنا
الحشو ابلغ في الحرمة انتهى فقول المص كما دل عليه الخبر اه متعلق بالحشو لوروده في خبر يونس اذ
فيه او حشو القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء ونقل الشيخ فيه الاجماع حيث قال في الخلاف يستحب ان
يدخل في سفل الميت شيء من القطن لئلا يخرج منه شيء وبه قال المزني وقال اصحاب الشافعي ذلك
غلط وانما يجعل بين اليتيه دليلنا اجماع الفرقة وعملهم انتهى وما نقل من انكار ابن ادريس اشارة
الى ما نقلنا عنه ومن تجويزه في اوائل الباب اشارة الى ما ذكره في اوائل الباب انه يحصل شيء من السدر
للغسلة الاولى وقليل كافور للغسلة الثانية وشيء من القطن يحشى به دبره والمواضع يخاف خروج شيء
منها ومراده بقوله قلنا الحشو ابلغ في الحرمة ان فيه رعاية الحرمة الميت لانها كالها اذ الغرض
منه التحفظ من خروج النجاسة وتلويثه وتنظيفه فظهر للشم ان نقل الاجماع وانكار ابن

ادريس حيث

ادريس متعلق باصل المسألة فنقل ما نقل وليت شعري اي ترجيح لما اصل قوله قلنا الحشو ابلغ في الحرمة
وكانه غفل عنه او جعله حشوا من الكلام هذا ويمكن دفع ما اشار اليه المص من المنافاة بين
كلامي ابن ادريس بحمل ما ذكره اولا ليغ على ما ذكره ثانيا وحمل الخبر ليغ على ذلك كما هو ظ خبر
الكاهلي ليغ ادخله ثم اذفره بالخرقة ويكون تحتها القطن تذفره به اذفارا قطنا كثيرا ثم تشد فخذيه
على القطن بالخرقة شدا شديدا حتى لا تخاف ان يظهر شيء على انه لا اعتداد عنده بالاخبار الاحاد
وما ذكره المص من ان الحشو ابلغ في الحرمة ليغ محل تامل اذ الظ حصول الغرض بما ذكره ابن ادريس
من غير توهم انتهاك لحرمته فيه وبالجملة لو لم يكن الحكم اجماعيا لا انقدح في الخلاف فللتامل
فيه مجال خصوصا على اصل ابن ادريس وعبارة الشيخ في المقنعة توافق ما ذكره ابن ادريس حيث
قال ويأخذ شيئا من القطن فيضع عليه شيئا من الذريرة ويجعله على مخرج النجو ويضع شيئا من
القطن عليه الذريرة على قبله ويشد الخرقة التي ذكرناها شدا وثيقا الى وركيه لئلا يخرج منه شيء
وفي حسنة حمران بن اعين عن ابي عبد الله ع ثم تؤخذ خرقة فيشد بها سفله ويضم فخذيه بها ليضم ما
هناك وما يصنع من القطن افضل ومثله في صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع ليغ وهو
يحتمل الوجهين الا ان يتمسك في العمل على ما ذكره الشيخ في زمانه ليغ وفي موثقة عمار عن ابي عبد الله ع
ويدخل في مقعدته من القطن ما دخل ثم قال فيها بعد ذلك ثم يكفنه ويجعل على مقعدته شيئا من القطن
ودبره ويضم فخذيه ضما شديدا ثم قال فيها ويجاب المرأة من القطن لقبلها قدر نصف من ولا نحشي
لفروجها مثل ما هو المشهور لكن يضيع فيها مع عدم صحتها اشتمالها على الامر بتجمير الثياب بثلاثة اعواد
وهو خلاف المشهور بين الاصحاب فتامل والعلامة في المنتهى ذكر انه اذا اراد تكفينه اخذ قطنا
وترك عليه شيئا من الذريرة المعروفة بالقمحة ووضعه على فرجيه قبله ودبره ويحشو القطن في
دبره لئلا يخرج منه شيء وقت تحريكه عند حمله ولا نعلم خلافا في استحباب ذلك وايده برواية يونس
ثم ذكر بعده انه انما يستحب وضع القطن بين الاليتين فاما الحشو في الدبر فانما يستحب عند خوف
خروج شيء منه فانكره المزني واستدل بان في حشو القطن مصلحة لا تحصل بدونه فكان مندوبا .

ويؤيده رواية يونس ونقل احتجاج المخالف بان فيه تناولا لحرمة الميت واجاب بان في تركه تناولا لحرمته ايضا
لجواز ظهور ما دنس به وما ذكرناه اولى لخفائه عن اكثر الناس انتهى والظاهر ان ما ذكره من الخوف بعد وضع
قطن كثير بين الاليتين وشده بالخرقة شدا محكما نادر جدا   في الغسلتين الاوليين لا الثالثة نقل
في الذكرى الاجماع على عدم استحبابه فيها ويؤيده عدم ذكره فيها في الخبرين السابقين وحكم جماعة منهم الشيخ
في الخلاف بكراهته في الثالثة وقال في المنتهى لا يمسح الغاسل بطنه في هذه الغسلة بخلاف الاوليين
لان المسح هناك ليتعقب الغسل فاذا خرج منه شيء ازاله ماء الغسلة المتعقبة بخلاف الاخرى انتهى
وفيه تامل اذ المسح لو كان في الثالثة ايضا لكان قبل الغسلة كما في الاوليين فكان ماء الغسلة متعقبا
له على انه لو خرج شيء يبقى قبل الغسلة كما ورد في خبر يونس فلا حاجة في ازالته الى ماء الغسلة الا ان
يكون غرضه ازالة النجاسة الحكمية لا الخبثية فهذا في موقعه على ان بعد الغسلة الثانية تم تدليك
على البطن فعصره شيئا حتى يخرج من مخرجه ما خرج ويكون على يده خرقة تنقي بها دبره وهو يفيد
استحبابه في الثالثة ايضا لكن اذا ثبت ما نقله المص من الاجماع فليطرح او يحمل على التقية لموافقته
لمذهب الشافعية حيث استحبوه في الثلث   هذا من خروج شيء بعد الغسل ولا يجب اعادة الغسل
بخروج شيء بعده او في اثنائه وانما يجب غسل النجاسة كما هو المشهور بين الاصحاب لتحقق الامتثال
وعدم الدليل على الاعادة والشيخ في الخلاف خص المسئلة بما اذا خرج بعد الغسلة الثالثة وحكم
بما ذكرناه وادعى عليه اجماع الفرقة ويدل عليه ايضا في هذه الصورة رواية الكاهلي والحسين بن المختار
عن ابي عبد الله عم قال سألناه عن الميت يخرج منه الشيء بعدما يفرغ من غسله قال يغسل ذلك
ولا يعاد عليه الغسل ومثله رواية روح بن عبد الرحيم عنه عم ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال ان انتقض
منه شيء استقبل به الغسل استقبالا واحتج بان الحدث ناقض للغسل فوجب اعادته والجواب منع كل
من المقدمتين فان النقض بعد الموت لا دليل عليه ولو سلم فلا دليل في الميت على وجوب الاعادة
بعد النقض لكن المنع الاخير انما يتوجه فيما اذا كان خروجه بعد الغسل وربما خرج بعضهم من التنبيه
بغسل الجنابة في رواية محمد بن مسلم المتقدمة جريان الخلاف فيه ايضا فيما اذا وقع الحدث في الاثناء

فلا يظهر فرق

ولا يخفى ضعفه لما اشرنا اليه من ان المماثلة لا تقتضي المشاركة في جميع الاحكام فتأمل   الا الحامل التي مات
ولدها فيدل عليه رواية ام انس عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال اذا توفيت المرأة فارادوا ان يغسلوها فليبدأوا
ببطنها فليمسح مسحاً رفيقاً ان لم تكن حبلى فان كانت حبلى فلا تحركها   هذا مع الاجماع قاله في البيان
ولو اجهضت بذلك فعليه عشر دية امه   وتنشيفه بثوب قال في المنتهى لا نعلم فيه خلافاً ويدل
عليه ما في حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام حتى اذا فرغت من ثلث غسلات جعلته في ثوب نظيف ثم جففته
وفي رواية يونس بعد تمام الغسل ثم تنشفه بثوب طاهر وفي موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام ثم تجففه
بثوب نظيف   صوناً للكفن من البلل فانه موجب لسرعة الفساد اليه كما اشار اليه في المنتهى
والتعويل على ما اوردناه من النصوص   وارسال الماء في غير الكنيف يدل عليه ما رواه محمد بن الحسن
الصفار قال كتبت الى ابي محمد عليه السلام هل يغسل الميت وماؤه الذي يصب عليه يدخل في بئر كنيف فوقع يكون
ذلك في بلاليع والافضلية الحفيرة الخاصة لحسنة سليمان بن خالد المتقدمة في بحث الاستقبال حالة
الاحتضار   ويكره ركوبه هذه مكروهات عندهم ووجه النهي عنها قبل تركها سيما وقد يفعلون
ذلك اما مسامحة او على اصطلاح اخر غير المشهور   بان يجعله الغاسل بين رجليه لقوله عليه السلام
في رواية عمار ولا يجعله بين رجليه في غسله بل يقف من جانبه والعلامة في النهاية والارشاد استحب
وقوف الغاسل من جانبه الايمن واستدل في النهاية بهذه الرواية وهي اعم مما ذكره وفي رواية
العلاء بن سيابة عن ابي عبد الله عليه السلام لا بأس ان تجعل الميت بين رجليك وان تقوم من فوقه
فتغسله اذا قلبته يميناً وشمالاً تضبطه برجليك كيلا يسقط لوجهه وحمل الشيخ على الجواز ودفع
الحظر   واقعاده واستدل الشيخ في الخلاف على ذلك باجماع الفرقة وعملهم ويدل عليه ما في
رواية الكاهلي واياك ان تقعده او تغمز بطنه وما ورد من الامر به كرواية ابي العباس السابقة
محمول على التقية كما ذكره الشيخ   وقلم اظفاره وترجيل شعره قال الشيخ في الخلاف ولا يجوز تقليم
اظافير الميت ولا تنظيفها من الوسخ بالخلال ثم ادعى عليه الاجماع وظاهره الحرمة لكن بعد ذلك
بأسطر عد تقليم الاظفار مكروهاً واستدل عليه باجماع الفرقة وفي المنتهى ذكر اولاً انه قال علمائنا

لا يجوز قص شيء من شعر الميت ولا من ظفره ولا يسرح رأسه ولا لحيته ومتى سقط منه شيء جعل في أكفانه وظاهره
ايضا الحرمة لكن قال المفيد انه لا فرق بين ان يكون الاظفار طويلة او قصيرة وبين ان يكون تحتها وسخ
او لا يكون في كراهية القص وقال في النهاية يكره قص اظفاره وترجيل شعره وعنه جميع علمائنا انتهى وبالجملة
فالمشهور الكراهية فيهما كما ذكره في شرح الارشاد وظاهر بعضهم القول بالحرمة ويدل على الحكمين حرمة او
كراهة حسنة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عم قال لا يمس من الميت شعر ولا ظفر وان سقط
منه شيء فاجعله في كفنه وكذا رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عم قال سألت ابا عبد الله عم عن الميت يكون
عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه لعموم قوله لا يمس منه شيء ويدل
ايضا على الاول رواية ابي الجارود عن ابي عبد الله عم قال سألت ابا جعفر عم عن الرجل يتوفى أيقلم
اظافيره او تنتف ابطاه او يحلق عانته ان طال به المرض فقال لا ويدل ايضا على كراهة الاول رواية
غياث عن ابي عبد الله عم انه قال كره امير المؤمنين عم ان يحلق عانة الميت اذا غسل او يقلم له ظفر
او يجز له شعر ورواية طلحة بن زيد عنه عم كره ان يقص من الميت ظفر او يقص له شعر او يحلق له عانة
او يغمز له مفصل بقي الكلام فيما نقلنا عن الشيخ من المنع من تنظيفها عن الوسخ بالخلال فنقول
يمكن الحكم به لما ادعاه الشيخ من الاجماع ولعموم الروايتين الاوليين وخصوص ما في رواية الكاهلي
ولا تخلل اظفاره وقال العلامة في النهاية ينبغي اخراج الوسخ من اظفاره بعود لين وان شد
عليه قطنا ويتبعها به كان اولى وقال الشهيد في شرح الارشاد اما الوسخ تحت اظفاره فلا بد
من ازالته وكان ذلك لئلا يصير مانعا من وصول الماء تحته كما ذكروا ذلك في وضوء الحي وغسله
لكن رواية الكاهلي مع عدم التعرض في ساير الاخبار للتخليل لا في الحي ولا في الميت مع كمال شفقتهم
عم بالمؤمنين واهتمامهم ببيان جزئيات احكامهم مع ما نشاهد من وقوع احتياجهم اليها مع عدم خلو
الاظافير من الوسخ غالبا لاكثر الناس يدل على عدم وجوب التخليل اما لكفاية وصول رطوبة
الى ما تحته وان قلت وعدم منع الوسخ عنه الا اذا خرج عن المعتاد كثيرا بحيث يندر وقوعه او
لالحاق ذلك بالبواطن وعدم وجوب غسلها وان في التكليف به كلفة ومشقة في الاكثر

لا تناسب الشريعة السمحة السهلة لكن مع ذلك لا ريب ان الاحتياط في الحي واضح واما الميت ففيه اشكال للعلامة
في المنتهى في مبحث الوضوء تعرض للوسخ تحت الظفر المانع من وصول الماء الى ما تحته وانه هل يجب ازالته
وحكم بانه فيه اشكال ثم حكم بان الاقرب الوجوب   ولو فعل ذلك فدفن ما ينفصل او يدله
عليه مرسلة ابن ابي عمير المتقدمة لكن الحكم بالوجوب بمجرد هذا لا يخلو من اشكال خصوصا مع حمل النهي
فيها على الكراهة فلا يبعد الاستحباب واستدل في المنتهى بانه جزء منه فكان له حكم الكل لاستوائهما
في صفة الموت وايده بحديث عبد الرحمن بن ابي عبد الله السابق وفيه تامل اذ الحكم تعلق بالجملة
وهو يستلزم تعلقه بكل جزء منه حال الاتصال واما تعلقه بكل جزء حالة الانفصال فلا بد له من دليل
سيما تلك الاجزاء التي لا تحلها الحيوة ولا الموت ومنه يظهر ما في قوله لاستوائهما في صفة الموت وتاييده
بحديث عبد الرحمن لانه مبني على ارجاع الضمير في قوله اغسله وادفنه راجعا الى ما حلق عنه او قلم
وهو غير ظاهر لجواز رجوعه الى الميت بل هو اوفق بقوله لا يمس منه شيء على ان يكون نهيا عن الحلق
والتقليم ونحوهما كما في مرسلة ابن ابي عمير ولعله لم يحمله على ذلك بل على ان ما حلق عنه او قلم لا يمس منه
شيء ولا يجوز استعماله ولا اهماله بل ينبغي دفنه وكانه لا يخلو من بعد على انه لا يحسن الامر بغسله
مطلقا بل يجب تقييده بما اذا كان الحلق او التقليم قبل الغسل لكن كان لفظ اغسله ودفنه
غسله لا يخلو من تاييد له والامر فيه سهل على ان غاية ما يقتضيه دليله وجوب تغسيل تلك الاجزاء ليضم اذا كان
الحلق والتقليم قبل الغسل لاستوائهما مع الكل في الموت وتعلق الحكم وان كان لم يتعرض له في الفتوى
بل اقتصر على جعله معه في الكفن وعلى هذا فيسقط ما اشرنا اليه من التاييد راسا لانه اذا كان الحلق
او التقليم قبل الغسل فالمناسب في الاجزاء ليضم التغسيل وان كان بعده فلا وجه للامر بالغسل ليضم
فتفطن   معه اي في كفنه كما وقع في المرسلة السابقة وفيما نقلنا من عبارة المنتهى   فالواجب منه
ثلثة اثواب قال في المعتبر هذا مذهب فقهائنا اجمع خلا سلار فانه اقتصر على واحد وما زاد مستحب
وهو قول الجمهور كافة على ما نقله في المنتهى بحجة المشهور روايات منها صحيحة زرارة قال قلت لابي
جعفر عليه السلام العمامة للميت من الكفن هي قال لا انما الكفن المفروض ثلثة اثواب تام لا اقل منه

يوارى فيه جسده كله فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فمبتدع والعمامة سنة لنا في
عامة نسخ التهذيب ونقله كذلك المحقق في المعتبر والعلامة في جملة من كتبه والظاهر ان المراد منها تام
اى يجب ان يكون واحد منها لا اقل منه تاما يوارى فيه جسده كله ويحتمل ان يكون قوله تام
مبتدأ مخصصا بقوله لا اقل منه وقوله يوارى فيه جسده خبره وفي بعض النسخ وثوب تام او وهو
الموافق للكافي فان فيه هذه الرواية بسند حسن بابراهيم بن هاشم عن زرارة ومحمد بن مسلم
قالا قلنا لابي جعفر ع يوافق ما نقلناه من التهذيب بزيادة وثوب وعلى هذا النسخ فالظاهر ان المراد
هو ما ذكرناه اى وثوب تام لا اقل منه من جملتها يوارى فيه جسده كله ويحتمل ان يكون التام
هو الرابع بعد الخرقة المستحبة من الثلثة المفروضة تأكيدا فيها فيكون المراد ان المفروض
ثلثة اثواب لا يجب ان يكون الاول تامة وواحدة لا بد ان يكون تاما يوارى فيه جسده كله
ويمكن ان يكون الاول اشارة الى حالة عدم الاعواز والثاني الى حالة اى المفروض ثلثة اثواب
مع عدم اعوازها وثوب تام لا اقل منه مع عدم تيسرها وحمله في الذكرى على هذه النسخة
سلار لو كانه حمله على ان الكفن المفروض ثوب تام لا اقل منه وعلى هذا فقوله اولا ثلثة اثواب
محمول على تأكد الاستحباب فيكون مفاد الخبر ان المفروض ثلثة اثواب وهو على تأكد الاستحباب
وثوب تام لا اقل منه وهو اقل الواجب وقوله فما زاد اى على ذلك الواحد فهو سنة الى ان
يبلغ خمسة ففيه ايضا اشارة الى ان كون الثلثة مفروضة محمول على تأكد الاستحباب فما زاد
على الثلثة فهو سنة الى الخمسة ولكن لا تأكد فيه مثل ما في الثلثة ولا يخفى بعده او محمول على
ان المفروض ثلثة اثواب ان لم يكن تامة وثوب واحد ان كان تاما او ثلثة اثواب ان لم يوجد
التام وثوب واحد تام ان وجد وعلى هذين الوجهين يمكن حمل الواو على معنى او وفي بعض
نسخ التهذيب ايضا بلفظ او وهذا التخيير او الترديد يمكن ان يكون مذهبا لسلار وان لم
ينقل عنه واما في الذكرى فحمله على التقية او على عطف الخاص على العام ولعل الثاني يرجع الى
ما ذكرناه اولا في توجيه هذه النسخة فتأمل وبهذا موثقة سماعة قال سألته عما يكفن به الميت

قال ثلثة اثواب

قال ثلاثة اثواب وانما كفن رسول الله ص في ثلاثة اثواب ثوبين صحاريين وثوب حبرة والصحارية
يكون باليمامة وكفن ابو جعفر ع في ثلاثة اثواب وذكر في الذكرى ان الصحاريين منسوبان الى
صحار بضم الصاد المهملة وهي قرية بعمان مما يلي الجبل ومنها ما في موثقة عمار ثم تبدأ فتبسط اللفافة
طولا ثم تذر عليها من الذريرة ثم الازار طولا حتى يغطي الصدر والرجلين ثم الخرقة عرضها
قدر شبر ونصف ثم القميص تشد الخرقة على القميص بحيال العورة والفرج حتى لا يظهر منه شيء
ومنها ما في حسنة حمران بن اعين عن ابي عبد الله ع ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن
ومنها رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال الميت يكفن في ثلاثة سوى العمامة والخرقة
تشد بها وركيه لكيلا يبدو منه شيء والخرقة والعمامة لا بد منهما وليستا من الكفن ومنها رواية
معوية بن وهب عن ابي عبد الله ع قال يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار
وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعتم بها ويلقى فضلها على وجهه ومنها رواية
يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع وابي جعفر ع قال الكفن فريضة للرجال ثلاثة
اثواب والعمامة والخرقة سنة واما النساء ففريضته خمسة اثواب ومنها ما في رواية يونس
نفضه در عنهم ع ابسط الحبرة بسطا ثم ابسط عليه الازار ثم ابسط القميص عليه وترد مقدم القميص عليه. وفي
بعض النسخ بدل ترد يرد وعلى هذا فتصير اربعة ويحمل الرابع على الاستحباب وانت خبير بان هذه
الروايات مع الشهرة العظيمة بين الاصحاب كأنها تصلح سندا للحكم بوجوب الثلاثة وما يصلح ان يكون
حجة لسلار الاصل وما نقلناه من الذكرى وصحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع كيف
اصنع بالكفن قال تؤخذ خرقة فتشد على مقعدته ورجليه قلت فالازار قال انها لا تعد شيئا
انما تصنع لتضم ما هناك لئلا يخرج منه شيء وما يصنع من القطن افضل منها ثم يخرق القميص اذا غسل
وينزع من رجليه قال ثم الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف وعمامة يعصب بها رأسه ويرد فضلها
على رجليه وجه الدلالة انه اكتفى منها بقميص سوى الخرقة والعمامة اللتين ليستا من الكفن المفروض
ويمكن الجواب بانه يمكن ان لا يكون الغرض منه اثبات الكفن بل ذكر طريق اللبس بعضها

بما فيه اللبس وبيان شرائطها مما يحتاج منها الى البيان فبين من ذلك في الخرقة والقميص والعمامة واما غيرها
فلعلها لا يحتاج الى بيان فلم يتعرض له ويؤيد هذا ان الراوي بعدما سمع صفة الخرقة قال فالازار والطاق ان المراد
فهل يجب الازار المعمول منها او فما الحاجة الى الازار معها مع ستر العورة بها فاجاب عم بان الخرقة لا تعد شيئا اي
ان الخرقة ليست من اجزاء الكفن بل انما تزاد لما ذكر من المصلحة والازار من جملة الكفن فلا تغني الخرقة عنه ودعها هنا
في الخبر اشعار بالازار ايضا وانما لم يذكر اللفافة ولعل الوجه فيه ما ذكرنا فتامل **قوله** مئزر المئزر والازار في
اللغة هو الملحفة وخص بالازار في العرف بما هو المعروف الذي لا يشمل جميع البدن والظاهر ان المئزر ايضا مثله
وقد ذكر الشيخ ومن تبعه الكفن المفروض ثلثة مئزرا وقميصا وازارا كما ذكرهنا لكن لعل في كلام الشيخ يعني المئزر
بل ذكر ان الكفن المفروض ثلثة اثواب لا يجوز اقل مع القدرة مئزر وقميص وازار والفضل خمسة اثواب
والزيادة عليها سرف لا يجوز فهي لفافتان احدهما حبرة عبرية غير مطرزة بالذهب ولا بشيء من الحرير المحض
وقميص وازار وخرقة فهذه الخمسة جملة الكفن وتضاف اليها العمامة وليست من جملة الكفن لكنها سنة
مؤكدة لا ينبغي تركها هذا اذا كان رجلا فان كان امراة زيدت لفافتين فيكمل لها سبعة اثواب ولا يزاد
على ذلك والاقتصار على مثل ما للرجل جائز ثم قال فاذا حصلت الاكفان فرشت الحبرة في موضع نظيف
وينثر عليها شيئا من الذريرة المعروفة بالقمحة ويفرش فوقها الازار وينثر عليه شيء من الذريرة ويفرش
فوق الازار قميص ثم ذكر في بيان تكفين الميت انه ياخذ الخرقة ويكون طولها ثلثة اذرع ونصفا في عرض شبر
او اقل او اكثر فيشد بها في حقويه ويضم فخذيه ضما شديدا ويلفهما في فخذيه ثم يخرج راسها من تحت رجليه
الى الجانب الايمن ويغمزها في الموضع الذي لفت فيه الخرقة ويلف فخذيه من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا
ثم ياخذ الازار فيؤزره به ويكون عريضا يبلغ من صدره الى الرجلين فان نقص عنه لم يكن به باس ثم
يرد القميص عليه ثم يعممه ثم يلفه باللفافة فيطوي جانبه الايسر على جانبه الايمن وجانبه الايمن على جانبه
الايسر ثم يصنع بالحبرة ايضا مثل ذلك ويعقد طرفيها مما يلي راسه ورجليه والمصنف يعني المفيد بل
ذكر ان الكفن قميص ومئزر وخرقة يشد بها سفله الى وركيه ولفافة وحبرة وعمامة وصرح بان المئزر
خرقة يلفها عليه من سرته الى حيث يبلغ من ساقيه لا يا مئزر الى فوق الخرقة التي ذكرها اولا ودعها هنا

فالمئزر هو الازا

١

وصنف له هذا الكتاب ظاهره ان الضمير راجع الى السلطان علي بن مؤيد كما سبقه فلعل ملتمس بعض الديانين على ما ذكره او لا كان

يصنف كتابا ويرسله الى السلطان وفضائله تلطفا لا لنفسه كما هو ظاهره ويمكن ان يكون حكاية السلطان فتم عند قوله عنه

اليه ويكون قوله وصنف له من تتمة ما حكاه او لا من التماس شمس الدين محمد الاوى ويكون الضمير راجعا اليه ولعل هذا او فق

بقوله واخذ شمس الدين محمد الاوى نسخة الاملاء وعلى هذا فلا اشكال فافهم وهي في يد الى سول اى المرسول كان اخذها

بيده وينسخها الكاتب ولم يعطها الكاتب لينسخها ولم يضعها من يده تعظيما لها والمراد انما استعجل بعض الطلبة نسخها

في الزمان الذي كانت عند الرسول مع ضيقه تعظيما لها ولكمال عظمها عنده والاول اظهر بحسب العبارة فافهم اى فقولك حقه

هذا ما يوجه المبتداء ليرتبط بها الجملة الانشائية فيصير التقدير هو مقول في حقه نعم المعين فيكون من عطف الخبرية على نحو

قوله او بتقدير المعطوف عليها انشائية بان يحمل على الدعاء فيكون بمعنى اللهم احسبنا او على انشاء المدح فيكون عطف مفرد

متعلقه فان تقديره كما ذكر سابقا ومقول في حقه نعم المعين فقد عطف المفرد الذي متعلقه جملة انشائية هو مقول على

مفرد وهو الخبر السابق اعني حسبنا فلا يرد انه صح ان المراد لمجيء عطف الانشاء على الخبر لكن لم ينع عطف الجملة على المفرد وهو ليس

اولى بالجواز من الاول فتامل او يقال ان الجملة التي لها محل من الاعراب لا حرج في عطفه كذلك اى على المفرد وفي كذا

عطف الانشائية منها على الخبرية وبالعكس على ما حققه السيد الشريف قدس سره في حواشيه شرح التلخيص ونقله عن صاحب

الكشاف وفصل القول فيه رح فاذا عطفت الجملة الثانية على خبر المعطوف عليها كان لها محل الاعراب فلا حرج في عطفها

على المفرد ولا حاجة في تصحيح العطف الى تقدير المذكور وان احتيج اليه في تصحيح خبريتهما على ما هو المشهور وانها الخبر المعطوف عليها

الى معنى الفصل اى يحسبنا ويكفينا فيكون من عطف الجملة على الجملة ولا يضر الاختلاف في الخبرية والانشائية اذا كان لها محل من الاعراب

وقصد بالعطف تشريكهما في حكم ذلك الاعراب نعم في تصحيح خبريتهما يحتاج الى تاويل على ما هو المشهور وهذا غاية توجيه كلامه

ولا يبعد ان يظن انه كان في خياله انهم ذكروا هذا الوجه لدفع الاشكال عن قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل بناء على ان

الواو من الحكاية لا من المحكي فاجراه ههنا ايضا وغفل عن ان اجرائه هنا انما هو على تقدير جعلها عطفا على خبر المعطوف

عليها وقد جعل ذلك وجها على حدة فليس في هذا الوجه زيادة فائدة بخلاف ذلك في الاية الكريمة فتامل

في الحاشية ولنذر الذين امنوا في سورة البقرة فان سابقه فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس

والحجارة اعدت للكافرين وكان وجه الاستدلال لجعله عطفا على اعدت للكافرين وهي خبرية والمعطوفة

انشائية والجواب كما اشار اليه في الكشاف انه ليس المعتمد بالعطف الامر حتى يطلب له مشاكل بل جملة فيها وصف ثواب المؤمنين معطوفة
على كلام فيه ثواب الكافرين وشرط المناسبة التي تقتضي الفصل بين الجملتين لا بين اجزاء الكلامين بل يكفي فيهما تضمنهما ما يصلح للعطف
كقولك زيد يعاقب بالقيد وبشر فلانا بالاطلاق ومآل الكلام ههنا والذين امنوا وعملوا الصالحات لهم جنات
فبشرهم بذلك وجوز ايضا عطفه على فاتقوا النار وفيه ان عطف الامر للمخاطب على الامر لمخاطب اخر من غير تصريح بالنداء
مما منعه النحاة وليس اولى بالجواز من عطف الخبر على الانشاء ورد عليه ايضا انه لا يصلح ان يكون جوابا للشرط اذ البشارة
بالتبشير مشروطا بعجز الكافرين من الاتيان بمثل القران ودفع بانه قد علم ان الكافرين غير المؤمنين فكانه قيل فان
لم تفعلوا فبشر غيركم بالجنات ومعنى هذا فبشر هؤلاء المعاندين بانه لا حظ لهم في الجنة وتعليقه على الشرط باعتبار انه
عجزوا ولم يؤمنوا مع ذلك ظهر تعصبهم وعنادهم ولجاجهم في الكفر بلا عذر فاستحقوا الحرمان من الجنان الا على الاتيان
ببشارة غيرهم المتقين بحرمانهم على الشرط المذكور كان امرهم بالاتقاء فان تعليقه ايضا ليس الا باعتبار ما ذكرنا فانهم اذا
اتوا بما يعارضه بعد التحدي ظهر انه مجانب واذا ظهر ذلك ففي كونه استوجب العقاب من امن به استحق الثواب وذلك
لبنته ان يجوز هؤلاء ويبشر هؤلاء فانهم قد ذكر العلامة مينة في شرح المفتاح ان بناء الاستدلال بهذه الاية على ان الانشاء لا
تقبل التعليق ما دام باقيا على الانشائية فاذا وقع معلقا احتيج الى تاويله بان يكون خبرا في المعنى فكان التقدير في الاية فان لم تفعلوا
ولن تفعلوا فاتقوا النار مطلوبة منكم فآل الامر الى كونها جملة الشرطية في المعنى خبرية فعطف الثانية عليها وهي انشائية
لفظا ومعنى فاما ثانيا ما انه وكان هذا بناء على ما ذهب اليه المنطقيين من ان الارتباط في القضية الشرطية انما هو بين المقدم
والتالي ولا حكم في شيء من الطرفين بالفعل وهما المحكوم عليه وبه في الشرطيات وقال الشريف انه هذا المرسوم بذلك اذ
الظاهر انه لا بد من تاويل الانشاء الى الاخبار ليمكن الارتباط بينهما واما على ما ذهب اليه العربية من رجوع الشرطية الى الحملية
وان الجزء القضية هو التالي والشرط قيد له بمنزلة الحال او الظرف فلا يتم ما ذكره اذ كما يمكن تقييد الحكم الخبري بالشرط كذلك
يمكن تقييد الحكم الانشائي به فقولك ان جاءك زيد فاضربه بمعنى اضرب زيدا في وقت مجيئه هذا ويمكن ان يقال ان اضرب زيدا
في وقت مجيئه انما يصح بلا تاويل بجعل الظرف ظرفا للضرب المستفاد من اضرب لا الطلب بتغيير الا مطلقا بالضرب المقيد الامر المشروط
ليس كذلك بل مفاده اشتراط الامر فلا بد من تاويله الى الخبرية كما ذكره وفيه على تقدير تسليمه ان التاويل فيه بارجاعه الى
الامر بالمقيد ليس بابعد من التاويل بارجاعه الى الخبرية فلا يصح الاستدلال به على العطف المذكور ونقول ثم بناء ما ذكره على ان
المعطوف عليه دخول الشرطية فهي انشائية لفظا ومعنى وما ذكرنا من الوجهين في دفع الايراد من الجواب الثاني ظهر لك فساده فا

نقتاد

نقلنا من الجوابين بناء على هذا الوجه ايضا لا يقال انه اذا بني الكلام على ان الشرط لا يمكن ادخاله على المعطوف فيتعين الجواب الاول
اذ لا يمكن العطف حينئذ على الجزاء ضرورة انه مع العطف لا بد ان يدخل على المعطوف عليه لانا نقول انه لم يجعل العطف على الجزاء بل على
مجموع الشرط والجزاء كما يتبادر من اخر كلامه فلا يلزم ما ذكرت وصح فاثبات خبرية الجزاء انما هو لاثبات خبرية المجموع فيجب عطف الانشاء
على الجزاء اذ لو جعل الجزاء انشائية فالمجموع ايضا انشائي فيتفطن   فيهما وبشر المؤمنين في سورة الصف بعد قوله تعالى ذلك الفوز العظيم
واخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب واجيب بانه عطف على تؤمنون قبل ذلك لانه بمعنى امنوا او على يا ايها الذين امنوا قبل الذي قبله بتقدير
قبله او على امر محذوف تقديره فابشر وبشر وتفصيل القول فيه في المغني   فيهما ونقله عن ابن عصفور قال في المغني عطف الخبر على الانشاء
وبالعكس منعه البيانيون وابن مالك في شرح باب مفعول معه من كتاب التسهيل وابن عصفور في الايضاح ونقله عن الاكثرين واجازه
الصفار وجماعة مستدلين بقوله تعالى وبشر الذين امنوا في سورة البقرة وبشر المؤمنين في سورة الصف فلا ينبغي ان نقل ابن هشام
عن ابن عصفور الاستدلال على الجواز بالايتين كما ذكره الشارح لا يظهر من كلام المغني فافهم   فيهما على ان يكون الهاء وان خبرا
لمحذوف وان يكون صفة لزيد وعمرو هكذا نقله ابن حيان وذكر في المغني انه غلط في النقل عن سيبويه وتوضيح ما ذكره ان
سيبويه انما قال واعلم انه لا يجوز من عبد الله وهذا زيد الرجلين الصالحين رفعت او نصبت لانك لا تثني الا على من اثبته وعلمته
ولا يجوز ان تخلط من تعلم ومن لا تعلم فتجعلهما بمنزلة واحدة وقال الصفار لما منعها سيبويه من جهة النعت علم ان زوال النعت
يصححها فنص ابو حيان في كلام الصفار فتوهم فيه وحمل النعت على النعت الاصطلاحي وما استنبطه من كلام سيبويه فنسبه
اليه وبحا فنسب الى سيبويه انه لم يجوز ذلك اذا جعل اسما فلان صفة واجازه اذا جعل خبر المحذوف وهو سهو فان مراد سيبويه
عدم صحة السؤال مع الاتيان بالوصف المقطوع سواء كان ذلك على سبيل النعت الاصطلاحي ام غيره كان يجعل خبر المحذوف
فالصواب ان يحمل كلام الصفار على ان سيبويه لما منع ذلك من جهة النعت علم انه اذا لم يات بالنعت اصلا كان يقول
من زيد وهذا عمرو كان جائزا عنده وهو كيف حجة في المقام والجواب انه لا حجة في ذلك اذ قد يكون للشيء مانعان ويقتصر
على ذكر احدهما لانه الذي اقتضاه المقام فتأمل   فيهما قوله وان شفائي هذا البيت من معلقة امرئ القيس
والعبرة بالفتح العين المهملة وسكون الموحدة الدمع ومهراقة بزيادة الهاء على غير قياس والرسم الاثر والدارس
المنمحي والمعول مصدر ميمي او اسم مكان من عول الرجل اذا بكى رافعا صوته او اسم مفعول بحذف الصلة من عولت
على فلان اعتمدت عليه كذا ذكره الشيخ واجاب عن التمسك به في المغني بان هل فيه نافية مثلها في [illegible]

الا القوم الفاسقون وجملة المعطوفة ايضا جزئية   قيل وقولنا اي عن الامثال في الصحاح المرأة تناغي الصبي اي تكلمه بما يعجبه ويسره
والماء في جمع سوق وهو طرف العين مما يلي الانف واللحاظ طرفها مما يلي الاذن ويجمع ايضا على اماق وآماء اي مثل آبار وابآر
ولا تدعجا الكحل المعروف وذكر في المغني ان الاستدلال به موقوف على النظر فيما قبله من الابيات وعدم وجود ما يصلح للعطف
عليه فيما قبله وان كان فيما ما يصلح لذلك وقد يكون معطوفا على امر مقدر يدل عليه المعنى اي واضل كذا وكحل كما قيل في واسجرن
طيا ان التقدير واحذرن واسجرني   قيل وقالت له خولان اي قبيلة خولان اسم قبيلة واجاب في المغني بان هذه خولان
كدمه
بمعنى فيه لولا ان الفاء فيه ليس للعطف بل لمجرد السببية وقع في جواب لشرط تمام البيت واكرومة الحيين خلو كما هنا الا
من الكرام كالا مجوبه من العجب خلو اي بعد خالية عن الزوج عند الحاجة هذه القبيلة لشرفها وحسنها تهافت جهة
لنكاح فتاتهم وقد ادي غيب الخاطب بان كريمة الطرفين من هذه القبيلة بعد على حالها فلو جب محله موجود ويحتمل ان الامر ذكي
المانع بان كريمة الحيين من قبيلته لم تتزوج بعد اولى بان يتزوجها من الاجانب   قيل واوضح من ذلك دلالة وجه
الاوضحية انه لا يجري فيه ما نقلنا من الجواب الاول عن المغني في الجواب فيه وهو الجواب الثاني   قيل وناهيك
بقوله فهو ان اراد انه ناهيك به في تجويز ذلك العطف مطلقا كما هو ظاهر السياق ففيه ان جميع ما ذكره في الاعول
في توجيه العطف المذكور يجري في الاية الكريمة فكيف تكفي الاية شاهدا لتجويز ذلك مطلقا وان اراد انه يكفيك ذلك
شاهد الصحة ما ذكر من التركيب فذب الاعتراض عنه فمع بعده عن السياق يتوجه عليه ان في الاية الكريمة يمكن ان يكون
الواو من الحكاية لا من المحكي فيدخل الواو على كل من الجملتين ولا نزاع في صحة العطف على ما نقلنا عن السيد لا في
الكريمة لا تكفي ظاهرا شاهد الصحة تركيب لشيء ما لم يبين انه لم يكن مثله في هذا التركيب ايضا بجملة خبرا عطفا
على خبر المحذوف المعطوف عليها كما هو احد الاحتمالات التي ذكرها في الاصل وفي مثل هذا المقام لا يقال يكفيك
ذلك شاهدا الا ان يقال المراد انه يكفيك ذلك شاهدا لصحة التركيب المذكور ولو بعد التاويل والتامل في
كل ما قيل في توجيهه يمكن اجراؤها فيه ايضا بعد التامل فتامل   قيل وباب التاويل من الجانبين اي في كل من
الطرفين المعطوفة والمعطوفة عليها في الامثلة المذكورة متساوية بان يأول ثاني المعطوفة الى ما يوافق ظاهر المعطوفة
عليها وبالعكس المراد التاويل في الشواهد المذكورة من جانب المانعين والتاويل في كلام من حكم بالمنع من
حكم بالمنع من جانب المجوزين بحمل كلامهم على ما يحسنه ما لم ينضم اليه اعتبار لطيف فلما احتيج الى هذا التاويل لان كلام

ائمتهم في هذه الابواب حجة وفي شرح التلخيص لبهاء الدين السبكي ان اهل هذا الفن يعني اهل البيان متفقون على منعه وظاهر كلام كثير
من النحاة جوازه ولا خلاف بين الفريقين لانه عند من جوزه يجوز لغة ولا يجوز بلاغة انتهى ولعل المتكلف حمل كلام الشيخ
على هذا اي يمكن التاويل في كلام كل من الفريقين لرفع الاختلاف بينهما لكن استشهاد المجوزين بالآيات القرآنية
واشعار البلغاء يابى عن هذا التوجيه الا ان لا يكون الاستشهاد من ائمتهم بل من غيرهم من جانبهم غفلة عن حقيقة
الامر هذا ولا يخفى ان ما ذكره هذا المحقق لا يكفيك مؤنة توجيه اكثر الشواهد المذكورة مع بلاغتها ثم لو قيد
عدم جوازه بلاغة بما اشرنا اليه من عدم انتظام اعتبار لطيفة به فيمكن التزام كون العطف فيها من هذا القبيل اذا
بين ما يدعى فيه من الاعتبار ولعل ما نقلنا من الكشاف في توجيه اية البقرة يرجع الى هذا فتفطن او
ما هو اعم من الترتيب بناء على اعتبار وضع كل شيء موضعه في الترتيب دون البناء والكتاب ايضا اي كما انه سمي
به المكتوب المخصوص يستعمل ايضا مصدرا لانه مصدر مزيد مشتق من المجرد لموافقته له في حروفه الاصول ومعنى
وهو معنى الاشتقاق وما عرفوه به فافهم والاسم المطرد بالضم ضابط المصدر واسمه على ما ذكره ابن هشام
في التوضيح لالفية ابن مالك ان الاسم الدال على مجرد الحدث ان علم كفجار وحماد علمين للفجرة والمحمدة بفتح
الميم الاولى وكسر الثانية او كان مبدوا بميم زائدة لغير المفاعلة كمضرب ومقتل بفتح اولهما وثالثهما او كان
متجاوزا فعله الثلاثة وهو بزنة اسم حدث الثلاثي كغسل ووضوء بضم اولهما في قولك اغتسل غسلا وتوضأ وضوءا
فانها بزنة القرب والدخول في قولك قرب قربا ودخل دخولا فهو اسم مصدر والا فهو مصدر وذكر في شرح التسهيل ان
المبدو بميم زائدة لغير المفاعلة مصدر ويسمى المصدر الميمي وانما سموه احيانا اسم مصدر تجوزا وقال الازهري في التصريح
شرح التوضيح ان الفرق بين المصدر واسمه ان المصدر يدل على الحدث بنفسه واسم المصدر يدل على الحدث بواسطة المصدر
فمدلول المصدر معنى ومدلول اسم المصدر لفظ المصدر انتهى وهو بعيد فالتحقيق ان المصدر يدل على الحدث واسمه على الهيئة
الحاصلة بسببه كما يقع في الفارسية رفتن ورفتار وربما يقال ان اسم المصدر ما ليس على اوزان مصدر فعله لكن
بمعناه نظيره هو لفظ من المذاهب في اسماء الافعال من انها بمعنى الافعال ولكن ليس على اوزانها فالتفارق بينهما يظهر
في احكام لفظية كالعمل على ما فصل في كتب النحو والاظهر عندي ان المصدر موضوع للفعل او الانفعال واسم المصدر
موضوع لاصل ذلك الاثر فالاغتسال مثلا عبارة عن ايجاد امور مخصوصة هي افعال [illegible] مخصوصة والغسل عبارة

عن نفس تلك الامور ثم قد يتسامح ويطلق اسم المصدر على الهيئة العارضة بسبب ذلك الاثر وعلى غيرهما مما هو معلول له كالاثر بالتبع هذا
ثم كون الطهر اسم مصدر لا يوافق ما نقلنا من الضابط عن ابن هشام لعدم دخوله في قاعدة من الاقسام الا ان يتبع دخوله في
القسم الاول وهو بعيد لو جعل الضابط في المصدر واسم المصدر هو ما ذكرنا اخيرا في بيان الفرق بينهما لم يبعد توجيه
دخول الطهر في اسم المصدر بان يكون الطهر بمعنى پاكى والتطهر بمعنى پاك بودن اى الاتصاف بپاكى فيكون الثانى
مصدرا والاول اسمه فتامل وبعدما كتبت الحاشية رايت انه ذكر بعض المحققين ان الفرق بين المصدر واسم
المصدر هو ان المصدر موضوع للحدث من حيث اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه على وجه الابهام ولذا يقتضي الفاعل والمفعول
ويحتاج الى تعيينها في استعماله واسم المصدر موضوع لنفس الحدث من حيث هو بلا اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه وان
له تعلق في الواقع ولذا لا يقتضي الفاعل والمفعول وتعيينهما واما الفرق بين الفعل واسم الفعل فهو ان الفعل موضوع
للحدث ولمن يقوم به وذلك الحدث على وجه الابهام في زمان معين ونسبة تامة بينهما على وجه يكون مرادا
لملاحظتها وكل من هذه الامور جزء من مفهوم الفعل ملحوظة على وجه التفصيل واسم الفعل موضوع لهذه
الامور ملحوظة على وجه الاجمال وتعلق الحدث بالمنسوب اليه على وجه الابهام معتبر في مفهومه ايضا ولذا يقتضي الفاعل
والمفعول وتعيينهما ولك ان تفرق بين المصدر واسم المصدر بهذا الفرق وقال بعض الفارسية ان الفرق بين المصدر
واسم المصدر هو ان المعنى الذي يعبر عنه بالفعل الحقيقي ومبدء الفعل الصناعي ان اعتبر فيه تلبس الفاعل
به وصدوره منه وتجدده فاللفظ الموضوع بازائه مقيدا بهذا القيد يسمى مصدرا وان لم يعتبر فيه ذلك فاللفظ
الموضوع بازائه مطلقا عن هذا القيد المذكور هو اسم المصدر كذا ذكره شهاب الدين الطيبي في حواشي الكشاف
انتهى وانت خبير بان ما ذكره في الفرق ولا هو ما نقله عن بعض الفارسية وهو قريب من الوجه الاظهر الذي ذكرنا
واما ما اختلجه اخيرا من الفرق باعتبار الملاحظة اجمالا وتفصيلا ففيه تامل اذ الظاهر منهم ان اللفظ المفرد لا يستفاد
منه التفصيل وقيل الفرق بين المصدر واسم المصدر هو ان المصدر له معنى معقول لا ينبغي ان يكون الخارج ظرفا لوجوده
واسم المصدر له معنى حاصل منه قائم به المصدر ليس بامر ينبغي كون الخارج ظرفا لوجوده فهو الحاصل بالمصدر كذا في بعض
حواشي الكشاف في سورة البقرة وفيه تامل فان الظاهر ان المصدر عبارة عن الفعل ولا نعقل ههنا امرين متغايرين
التمثيل وقد اعترفنا بالوجود الخارجي قطعا ولا ريب ان الحاصل بالمصدر لا يكون موجودا خارجيا متحركا بناء على

ثبوت الحقائق الشرعية يمكن ان يكون المراد بقوله شرعا هو بيان المعنى الشرعي سواء كان حقيقة شرعية او مجازا شرعيا او المعنى الحقيقي
عند المتشرعة ولا يبتنى ثبوته فلا يلزم جعل شرعا مبنيا على ثبوت الحقائق الشرعية مذهب كالاول لكن التمثيل مثالا بالاختلاف في الوضع
والاستعمال للاول ايضا لكن محل الطهورية في الطهور بحسب الوضع لانه فانه بمعنى البالغ في الطهارة وجعل الاستعمال بمعنى المطهر
لغيره مضافا متعديا والاول بحسب الوضع منفرد بتغليب الاكل لكن بحسب الاستعمال لازما فانه يستعمل بمعنى كثير الاكل من ملاحظة
المفعول هو للاول وقد رأيت في كتب من بعض الاسمعلية انه نقل فيه التشاجر بين العلماء في ان الطهور صيغة مبالغة كالاكول والضروب
او اسم آلة كالفطور والسحور واطال الكلام فيه في ادلة الطرفين وعلى هذا فلا يبعد ان يجعل التمثيل في كلام الشارح ايضا على مجرد
ان الطهور صيغة مبالغة كالاكول فتامل ان اريد بالطهور مطلق الماء والارض وان اريد به مفهوم الاسم اي ما
هو سبب للطهارة واريد بها الشرعية فيندفع جميع ما سيورد عليه كما سنورده لكن يصير التعريف دوريا كما هو
الظاهر فيه ما يذكره من التفسير لئلا يلزم الدور وح فيه اختيار ان المراد منها اي الطهارة الموقوفة دون ايضاح
انتقاض طرده بالمضمضة والاستنشاق والشرب من زمزم ورمي الجمار واستلام الحجر والسجود على الارض والاستنجاء
بالتربة المباركة ويمكن دفع ما سوى الاول باعتبار حيثية الطهورية في التعريف لكن لا بمعناها الشرعي ليلزم الدور
بل بمعناه اللغوي اي استعمال الطهور باعتبار الطهارة والنظافة وظاهر ان استعمال الطهور في المفروض المذكور ليس
ليس من حيث النظافة فتامل او ينتقض في طرده ان اخترنا الطهارة ان الطهارة الموقوفة هي الطهارة
المبيحة للصلوة لاما هو الاعم والحاصل انه قد ظهر صدق الحد على جميع ضروب الطهارة وح فاما ان يجعل المحدود
ايضا المعنى الاعم فلا انتقاض لكن يلزم مخالفة اصطلاح الاكثرين ومنهم المصنف في غير الكتاب او يجعل المحدود الطهارة
المبيحة وح ينتقض في طرده بالتيمم المذكور والوضوء غير الرافع منه او من جملة الوضوء كوضوء الحائض للذكر والجنب للنوم
والمحتلم للجماع والتيمم بدلا منهما ان قيل به بجواز التيمم بدلا عن الغسل المندوب والوضوء غير الرافع بناء
القول ببدليته التيمم عن الوضوء والغسل مطلقا واما على القول بعدم جواز التيمم بدلا عن الغسل المندوب مطلقا
او على القول بعدم كونه رافعا وكذا عدم جواز التيمم بدلا عن الوضوء غير الرافع فلا انتقاض به وهو ظ وينتقض في
طرده ايضا هذا الانتقاض وارد على كلا التقديرين فقوله وينتقض عطف على قوله بعينه اختيار وقوله ايضا اشارة في
الى انه كالاحد الامرين لا ربا على التعريف كذلك يلزم هذا الانتقاض لكنه على كلا التقديرين او الى انه كان الانتقاض

المذكور فى طرده كذلك هذا الانتقاض ايضا ولك ان تجعل قوله مطلقا اشارة الى ما ذكرنا اى ان هذا الانتقاض منه
بر مطلقا على كلا التقديرين لكنه بعيد والظاهر انه متعلق بالثلثة وتعميم فيها بالنسبة الى المبيحة وغيرها هذا ويمكن
دفع هذا النقض بان الطهر المشروطة بالنية هو اشتراطه بنية متعلقة به اصالة والايمان ليس كذلك اذ لا نية لا
اشتراط فيها حقيقة بل انما اشترط النية فى الكل وتعلقت تلك النية بالايمان فتدبر وبالوضوء تطهير الثوب يمكن ان
ان يقال المتبادر من الاشتراط هو الاشتراط بحسب اصل الشرع لا ما يتم به ما هو فعل المكلف فافهم وهو دليل طهورية الماء الشرع
هذا الاستدلال مبنى على كون الطهور بالمعنى الذى ذكره بحسب اللغة او الشرع وقد ادعى ثبوت ذلك لغة قال الشيخ
فى التهذيب الطهور هو المطهر فى لغة العرب وليس لاحد ان يقول ان الطهور لا يفيد فى لغة العرب كونه مطهرا لان هذا خلاف
اهل اللغة لانهم لا يفرقون بين القائل قولهم هذا ماء طهور وهذا ماء مطهر انتهى ولما اثبت ذلك فلا عبرة بانكار يفيد
ابى حنيفة ذلك ودعوى كونه بمعنى الطاهر فقط محتجا بان المبالغة فى صيغة فعول انما هى زيادة المعنى المصدرى وشدته
فيه كاكول وضروب وكون الماء مطهرا لغيره خارج عن اصل الطهارة التى هى المعنى المصدرى فلا يعتبر فيه ذلك
فى صيغة المبالغة منها بعد ما ثبت لغة لكن التحقيق ان استعمال الطهور بمعنى المطهر على انه صيغة مبالغة لا يظهر من
كتب اللغة المتداولة نعم صرحوا بانه بمعنى ما يتطهر به وهو مستلزم ان يكون مطهرا لكن ح يكون اسم آلة لا صيغة
مبالغة قال فى الجمهرة الطهور بفتح الطاء الماء الذى يتطهر به وقال فى النهاية الطهور بالضم التطهر وبالفتح الماء
الذى يتطهر به كالوضوء والسحور والسحور وقال الجوهرى الطهور ما يتطهر به كالفطور والسحور والوقود
قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقال فى القاموس الطهور المصدر واسم ما يتطهر به ولا يخفى ان
كلامهم منطبقة فيما ذكرنا واما مجيئه صيغة مبالغة بمعنى المطهر او الابلغ فى الطهارة فلا يظهر من كتب اللغة
والقياس يقتضى الثانى الا ان يظهر من كتب اللغة بالتتبع خلافه كما ادعاه الشيخ وبعد ذلك يشكل ان الطهارة
لغة ليست بالمعنى الشرعى بل بمعنى النظافة والنزاهة فعلى هذا نقول كون الطهور بمعنى المطهر لغة لا يفيد
الا كونه موجبا للنظافة والنزاهة لا كونه مطهرا بالمعنى الشرعى وهو المراد هيهنا الا ان يثبت كون الطهور
بمعنى المطهر لغة ثم يثبت كون الطهارة حقيقة شرعية فى المعنى المصطلح ليلزم منهما كون الطهور حقيقة شرعية
فى المطهر بالمعنى المصطلح فتدبر ولما ذكره الشيخ من عدم الخلاف بين اهل النحو فان اسم فعول للمبالغة وذكر الصفة

دون

وكون الماء طاهراً ليس مما يتكلم فيه بل ينبغي ان يعتبر في اطلاق الطهور غير ذلك مثل انه مطهر فلا يصح صفة اذ يمكن اعتبار نحو ذلك في
الطهارة باعتبار عدم النجاسة بالذات الخاصة ونحوه ولو سلم فهذا انما يتم في المعنى المصطلح واما الطهارة اللغوية
فلا شك في قبولها الزيادة ح لا يثبت كون الطهور بمعنى المطهر لغة ولو اريد انه بعد نقل الطهارة الى المعنى الشرعي ينبغي ان يكون
الطهور بمعنى المطهر اذ لا يمكن حمله على معناه اللغوي وهو الزيادة في الطهارة لامتناعه فنقول بعد نقل الطهارة
اذا امتنع حمل الطهارة على معنى الزيادة الذي هو مقتضى الصيغة فلا يتعين ان يكون بمعنى المطهر وبابقاء على معناه
اللغوي ولم يستعمل في معنى آخر ولا يقر كون استعماله فيه بعد النقل مجازاً اذ استعماله بمعنى المطهر ايضاً اذا لم يكن مقتضى
القياس يكون مجازاً ولو جوز وضع خصوص صيغة المبالغة ههنا لذلك فليجوز وضعه ايضاً لمعناه اللغوي
وايضاً ربما استعمل ولو مجازاً بمعنى الطاهر بدون تيد الزيادة ذكر صاحب المدارك ان الطهور يرد في العربية
على وجهين صفة كقولك ماء طهور اي طاهر واسم غير صفة ومعناه ما يتطهر به كالوضوء والوقود والمراد المعنى الثاني
اي في المعنى الثاني اي في الآية الكريمة اولى لان الآية مسوقة في معرض الانعام فحمل الوصف فيها على المعنى الاكمل اولى
وانسب ولا يخفى ان الحكم بانه صفة بمعنى الطاهر بعدما نقلناه عن الشيخ من انه في لغة العرب بمعنى المطهر لا يخلو عن
اشكال وما ذكره من اولوية حمل الآية على الثاني انما يتجه بعدما ثبت مطهرية الماء بدليل آخر كالاجماع والآية
وينزل عليكم من السماء ليطهركم به واما في مقام الاستدلال عليه بهذه الآية فلا اذ الحمل على الفرد الاكمل
في معرض الامتنان انما يكون اولى اذا علم وقوع الانعام بالفرد الاكمل ايضاً والكلام بعد فيه فتأمل ثم هذه الآية
الكريمة وكذا الآية الاخرى التي اشرنا اليها لا تدلان الا على انزال ماء طهور من السماء لا على طهورية كل ماء مع
هذا بانه في معرض الامتنان واظهار الانعام فيجب طهورية كلها وكون اصله من السماء اذ لو وجد ماء
غير طهور فلا ينافي الامتنان بانزال ماء طهور ما لم نعلم بذلك ويتبين لنا ذلك بفعل ذلك فتأمل والمراد من
السماء جهة العلو فان كل ما علا يطلق عليه السماء لغة ولذلك يسمون سقف البيت سماء ويمكن الحمل
على الفلك ايضاً اذ لا اعتداد بقواعد الطبيعيين وقد يقال ان المراد بانزاله من السماء انه حصل باسباب
سماوية تصعد اجزاء رطبة من اعماق الارض الى الجو فينعقد سحاباً ماطراً وقوله صلى الله عليه وآله جعلت لي
الارض مسجداً وكان سائر الانبياء عليهم السلام لا يجوز لهم الصلاة الا في مساجدهم وهو دليل طهورية التراب

واستدل بعض المحققين بهذا الخبر على كون الطهور بمعنى المطهر اذ لو حمل على الطاهر لم يكن فيه مزية وكذا بقوله صلى الله عليه وآله وقد سئل عن الوضوء بماء البحر هو
ماؤه الحل ميتته ولولا يريد كونه مطهرا لم يستقم الجواب وبما رواه العامة من قوله صلى الله عليه وآله طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان
يغسله سبعا ومعلوم ان المراد المطهر ولا يخفى انه يمكن حمل الطهور فيهما على اسم الآلة فلا يمكن الاستدلال بهما على انها او انما
كانت صيغة مبالغة ايضا بمعنى المطهر وعلى تقدير التسليم يمكن الاستدلال على مطهرية شيء باطلاق الطهور عليه شرعا لاحتمال
ان يكون فيه صيغة مبالغة فتدبر   فالماء بقول مطلق او الماء المطلق وفيما ذكره اشارة الى تعريفه وهو ما يصدق عليه
الماء مطلقا بلا تقييد وان قيد ايضا في بعض الاحيان كما في ماء النهر وماء البئر ونحوه بخلاف المضاف فانه لا يصدق عليه
عليه الماء بالاطلاق اصلا اما حمل الماء على الاعم وجعل قوله بقول مطلق بمعنى في الجملة او في بعض افراده وهو المطلق
او على المطلق وحمله في الجملة على انواع بعض افراده كالنجس وحمل الماء على المطلق وجعل قوله بقول مطلقا على انه لبيان
كلية الحكم اي جميع افراده بمعنى صلاحية كل فرد لذلك في نفسه اذا لم يطرأ عليه ما يخرجه عنهما فلا يخفى بعد الجميع
المانع عن الصلوة احترازا عن مثل الحقنة او الحرارة او البرودة ونحوها من الاشياء العارضة له عند عروض الاسباب
المذكورة لكن لا ربط لها بالمنع من الصلوة وقوله المتوقف صحتها على النية احترازا عن النجاسة الخبثية الحاصلة عند
عروض احد اسباب المذكورة فانها لا تنجس حدثا   بالتغير بالنجاسة في احد اوصافه الثلثة اي كونه بالملاقات للنجاسة
لاحد اوصافها سواء كان له قبل الملاقات وصف مخالف لذلك ام لم يكن كما اذا لم يكن للماء رائحة اصلا ثم حصل له بملاقات
النجاسة رائحة وانما اشترطنا ان يكون التغير بالملاقات احترازا عما اذا تغير احد اوصافه الثلثة بالمجاورة ومرور الريح
على الماء كما اذا القي جيفة على الشط فتغير بها الماء فانه لا ينجس بذلك   فانه لا ينجس بذلك ولا ينجس الماء مطلقا كما في الصورة
الاولى وهذا لا ينافي تنجس بعض افراده به وهو غير الكثير والجاري على المشهور وغير الكثير على قول العلامة منهم   وهو النابع
من الارض مطلقا اي سواء اجرى على وجه الارض ام لا واطلاق الجاري عليه اما حقيقة شرعية ام عرفية او تغليب لبعض
افراده على الجميع كما صرح المصنف في شرح الارشاد وانما لم يعتبر الجريان كما هو ظاهر لان حكمهم بانفعاله عن المياه الاخرى
وعدم انفعاله بالملاقات لم يجر عليه في الاخبار مطلقا على هذا الوصف حتى يعتبر ذلك بل مستند حكمهم فيها العموم في الدالة على
كل ماء سال يتغير فيخرج منه القليل الى ان قال الدليل فيه الباقي وصحيحة محمد بن اسمعيل عن الرضا ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا
ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة حيث جعل العلة عدم فساده عند التغير قطعا انه زوال له

وجود المادة والعلة المنصوصة صحيحة تجري في الجاري لوجود المادة فيه ولا يخفى ان مناط الحكم في الجميع هو النبع لا الجريان فلذا لم يعتبره
واعتبر النابع مطلقا لان اختصاص البئر بورود النص فيها على المشهور متعلق بما الحق من الحكم لا بالتعريف اي يظهر ذلك والظاهر ان كان الماء
جاريا مطلقا على المشهور ومقابل المشهور ما نقل من المصنف اعتبار دوام النبع في هذا الحكم وما نقله من العلامة من جعله كغيره ويحتمل ان
ما نقله من المصنف تقييد التعريف للجاري على هذا يكون قوله على المشهور متعلقا بالتعريف اي هذا التعريف على المشهور ونقل المصنف قيدا
ويمكن على هذا ان يجعل قوله مطلقا اشارة الى هذا التعميم اي سواء دام نبعه ام لا واما نقل قول العلامة فهو شأنه الى
الخلاف في اصل الحكم لا تعلق له في اصل التعريف كما يرشد اليه سياق كلامه ايضا فتفطن واعتبر المصنف في الدروس فيه دوام نبعه قال
في المدارك وكلامه يحتمل امرين احدهما وهو الظاهر ان يريد بدوام النبع استمراره حال ملاقاته بالنجاسة وقد تقدم توجيهه الى
المادة وهو لا يزيد على اعتبار اصل النبع والثاني ان يريد به عدم انقطاعه في اثناء الزمان ككثير من الماء التي تخرج في زمن
الشتاء وتجف في الصيف وقد حمله جماعة ممن تأخر عنه كلامه على هذا المعنى وهو مما يقطع بفساده لانه مخالف للنص والاجماع ويجب تنزيه
كلام مثل هذا المحقق عنه انتهى والظاهر ان مراده بدوام النبع هو ان لا يكون على سبيل الرشح من عروق الارض شيئا فشيئا في آن
بعد آن كما يرى في بعض العيون الضعيفة بل يكون متصلا في زمان يعتد به ولعل اعتباره للبناء على انه جعل مناط
الحكم في الجاري وجود المادة له وفي مثل تلك العيون الضعيفة لا يظهر وجود مادة لها يعتد بها هذا ويمكن
ايضا ان يكون ذلك احترازا عما ينبع في بعض الوهاد القريب القعر من وجه الارض بحيث لا يطلق عليها البئر ولكن لا يتعدى
الماء منها الى وجه الارض الى ان يصل الى مرتبة لا يمكنه ان يتجاوزها ويعلو عليها ثم يقف الى ان يؤخذ منه شيء فاذا
اخذ منه ذلك ينبع بقدر ما اخذ وذلك ينبع بقدر ما اخذ فاحترز بدوام النبع عنها لكن فيه انه لا يظهر وجه للاحتراز عنها
اذا كان نبعه قويا وليس على سبيل الرشح على ما ذكرنا في الوجه الاول اذ عدم تعديه الى وجه الارض لا يدل الا على علو ما حولها
لا على علمها بل قوة نبعه يدل على وجود مادة له وح فلا وجه للاحتراز عنه فتامل وان كان اطلاق العبارة قد يتناول
او ينبغي ان اطلاق العبارة بل الظاهر انه يظهر بزوال التغير بشرط ان يكون جاريا او لا فيكون مطلقا وهو اعم من ان يكون ذلك
قبل الملاقاة او معها او بعدها وليس كذلك اذ من صور ما يكون زواله قبل الملاقاة بعدها للملاقي ان يتغير بعض الكر منفصلا
ثم يزول التغير بالاختلاط بالاجزاء الباقية او بنفسه او بسبب خارج كتصفيق الرياح مثلا وظاهر انه لا يطهر في هذه الصورة
مجموع المطهر تغير بعضه من المطهر به فلا بد ان ليس ملاقاته للكر بعد زوال التغير معه هكذا ولا يخفى ان في

صورة المعية ايضا يمكن ان يتغير بعض الكر اذ لا يبعد ان يزول عنه التغير بالملاقاة وان تغير بعض الكر بها لا يطهر
الماء فالظاهر ان تشترط في الملاقاة عدم تغير الكر وصح كيفية زوال التغير عنه مع الملاقاة وان كان زواله بعد الملاقاة
ثم يمكن فرض آخر لعدم التطهير بزوال التغير بعد الملاقاة وان لم يتغير الكر بان يفرض ان الماء المتغير لاقى الكر
بان دخل بين اجزائه وفصل بين بعض اجزائه عن بعض بحيث لا يبقى اتصال بينها اصلا ثم زال التغير بعد ذلك فلا يطهر
بذلك مع صدق زوال التغير في الملاقاة للكر فيشترط زوال التغير قبل الملاقاة او معها لا بعد
ذلك ويرد على الوجهين ان هذا التقييد ان صح الحكم بالطهارة معه لكن يتوجه انه لا يصح الحكم بانه
لا بد في طهره من ملاقاته كرا طاهرا بعد زوال التغير او معه كما حكم به الشارح اذ كثيرا ما يطهر وان زال التغير
بعده كما اذا لم يتغير الكر وبقي اتصال بين اجزائه والظاهر ان مراد المص بالمعية ليس حصول الزوال والملاقاة
كما هو مبنى التوجيه المذكور بل حصوله في زمان الملاقاة قبل تمامها واحترز به عما اذا زال التغير بعد زوال
الملاقاة كما اذا اتصل بكر ولم يزل تغيره به ثم فصل بينهما بوضع حائل بينهما ثم زال التغير بعد ذلك بنفسه
او بعلاج غير مطهر فيصدق زوال التغير والملاقاة للكر مع انه لا يطهر بذلك فلا بد من اشتراط كون
زواله قبل الملاقاة او معها اي في زمانها قبل زوالها ليندفع ذلك لكن لا بد من حمل الملاقاة للكر على ملاقاته
مع بقاء اتصال بين اجزائه كما هو ظاهر لئلا يرد ما اوردناه في الفرض الثاني ثم لا يخفى ان نظير ما اورده الشارح
على التوجيه الثاني يرد على قول المص ان كان جاريا ايضا اذ اطلاق زوال التغير يشمل زواله بعد انقطاع
جريانه ايضا مع انه لا يطهر بذلك فلا بد من اشتراط كونه قبل كونه جاريا او معه حتى لا يرد ذلك فهذا يدل على
حمل ايراده على الوجه الاول حتى لا يجري في الجاري والا كان ينبغي له الاشارة اليه وورود عليه ايضا واما لا
يجري على الوجه الاول في الجاري اذ زوال التغير عن بعض الجاري يكفي في تطهيره وان فرض تغير بعضه الآخر بسبب
ملاقاته له كما اذا فرض تغير بعض الكر وكان الباقي كرا كما ذكره الشارح ولا يخفى ايضا انه يمكن دفع الايراد على الوجه الثاني
على كلا القولين بان مراده زوال التغير في وقت كونه جاريا او ملاقيا للكر كما هو ظاهر العبارة لكن مراده بزوال
التغير ليس خصوص حدوث ذلك بل ما يشمل حدوثه وبقاءه ح فلا يرد الايراد المذكور اما في الجاري فظ وكذا في
الملاقي للكر اذا فصل بينهما بوضع حائل فعرض زوال التغير بعد الفصل كما علمته وانقطع اتصاله ببقية بعضه
من بعض فلان الظاهر من ملاقاته له مجتمعا الاتصال وان يبقى اجزائه واما الايراد على الوجه الاول فلا يندفع بهذا كما لا يخفى

هذا

وهذا ايضا مما يؤيد حمل ايراده على الوجه الاول لكن فيه ايضا ما عرفته فتامل وكذا
الجاري على القول الاخر وهو قول العلامة من اعتبار الكرية فيه في عدم نجاسته بالملاقاة
فانه اذا تغير ما هو اقل من الكرية لم يطهر ابدا الا بالقاء الكر ولا يطهر بزواله بنفسه وان كان باتصاله
بالمادة وفيضان الماء منها عليه اذا كان الفائض اقل من الكر واما اذا كان الماء المتغير من الجاري
بقدر الكر او اكثر فهل يطهر بزوال تغيره بفيضان الماء الغير المتغير عليه من المادة وان لم يكن بقدر
الكر او لا بد من فيضان ما يكون بقدر الكر وملاقاته كل من خارج وجهان ولعل الثاني انسب بمذهبه
لانه اذا لم يكتف بالاتصال بالمادة والفيضان منها عليه اذا كان الفايض اقل من الكر في عدم
نجاسته بالملاقاة فلان لا يكتفي بذلك في تطهيره اولى ويحتمل الاول بناء على ان بلوغه الكرية
يدل على نوع مادية فيمكن ان يكتفي بالاتصال بها بخلاف ما اذا لم يبلغ الكر فانه يدل على ضعف
المادة فيحتمل ان يكون عدم الاكتفاء بالاتصال فيه لذلك ولا يجزم في الحكم بكل منهما كليا هذا
واما على مذهب المص فحكم الجاري مع عدم دوام النبع ايضا حكم غيره في انه يعتبر الملاقاة بالكر في
زوال التغير واما مع دوام النبع فيكفي فيه زوال التغير مطلقا فافهم لعدم ورودهما بالملاقاة
ماء واحد فلا بد من اتحادهما حكما فاما ان يحكم بنجاسة الطاهر وهو باطل للاتفاق على عدم نجاسة
الكر بملاقاة النجاسة او بطهارة النجس وهو المط وفيه انه ان اراد بصيرورتهما ماء واحدا انهما
يصيران بالملاقاة متصلا واحدا فهو لكن لا يلزم من ذلك اتحادهما حكما اذ كثيرا ما يختلف حكم اجزاء المتصل
الواحد كالماء المتغير المتصل بالكر او الجاري لغير المتغير فلم لا يجوز ان يكون هيهنا ايضا كذلك
وان اراد انهما يصيران ماء واحدا لا يمتاز احدهما عن الاخر فيجب اتحادهما حكما ففيه انه بمجرد الملاقاة
لا يصيران كذلك ما لم يتحقق بينهما الامتزاج التام وما ذكروه من الدفعة ليستلزم حصوله فلعلهم عهدوها
لذلك ثم يرد عليه انه اذا كان نظرهم الى ذلك فلا ينبغي اعتبار الدفعة البتة اذ يمكن حصول الامتزاج بدونها
بل ينبغي اعتبار الممازجة سواء حصل بالدفعة او بغيرها وكيفما كان فالاكتفاء بمطلق الملاقاة على ما رجحه
اقوى فيه ما فيه واعلم انه لا دليل من النصوص على طريق تطهير المياه النجسة سوى ما ورد في خصوص بعض

المواضع بل في بعض الاخبار ان الماء يطهر ولا يطهر وظاهره عدم امكان تطهير الماء وان امكن حمله على انه لا يطهر بغيره
والعمومات الدالة على مطهرية الماء لا تدل الا على مطهريته في الجملة لا لكل شيء وكيف اتفق وعلى هذا فلا بد في الحكم
بتطهيره من طريق قاطع بقطع ما ثبت من نجاسته الا اذا ثبت ذلك وليس في ذلك الا ما ثبت بالاجماع طهارته
به كما في القاء الكر عليه دفعة كما ادعوه والممازجة التامة ان ثبت الاجماع فيه ايضا واما بدونه وذلك فالحكم
لا يخلو من اشكال فتامل لتعذر الحقيقة كانه اراد ابطال كل منهما بدليل على حدة والا فالثاني جار فيهما
او المراد انه لو لم يمتنع الحقيقة لكان لاعتبارها وجه كما قيل انه اذا لم يعتبر الدفعة فوصول اول جزء الى النجس
يقتضي نجسه ونقصان الباقي من الكر فلا يطهر وظاهر ان هذا التوهم انما يندفع باعتبار الدفعة الحقيقية اذ مع
الدفعة العرفية هذا الوجه باق بحاله ولما امتنع الحقيقة ظهر سقوط هذا الوجه ولم يرد نصا على اعتبار الدفعة فيه
حتى يحمل بعد امتناع الحقيقة على العرفية فلا وجه لاعتبارها اصلا وفيه وانه وان لم يكن لنا نص على
اعتبار الدفعة يكون ماخذ الحكم به لكن يتحقق الاجماع على التطهير بالالقاء دفعة كما ادعوه وعدم تحققه في
مطلق الالقاء فيكفي لنا في الحكم باعتبارها غاية الامر انه لما ظهر لنا امتناع الحقيقة فلنحمل على العرفية ونحن
وكذا لا يعتبر الممازجة لا يخفى ان في صورة القاء الكر عليه دفعة يتحقق الممازجة فالخلاف في اشتراط الممازجة
فالخلاف في اشتراط الممازجة وعدمه انما هو فيما لم يلق عليه دفعة وهو ظ لان ممازجة جميع الاجزاء
لا يتفق بل لا يمكن لاستحالة التداخل الا ان يعتبر الاجزاء العرفية وح فدعوى عدم الاتفاق ممنوع وكذا لا
يلزم التحكم فينبغي النظر في دليلهم على اعتبار الممازجة ويمكن ان يكون نظرهم الى ما اشرنا اليه من عدم حصول
الاتحاد بدونه وح فيندفع ما يورد ايضا انه اذا اكتفي بملاقاة سطحها لم يكن المطهر للبعض الاخر وصول
الماء اليه بل مجرد اتصاله بما وصل اليه الماء ولا يخفى ان مجرد اتصاله بالكثير ايضا هذا المعنى حاصل لان بعضه
متصل بالكثير والبعض الاخر متصل بذلك البعض فيجب ان يكون كافيا في التطهير ووجه الدفع انه لا يلزم من الحكم
بالتطهير مع الممازجة العرفية الحكم به بدونها ايضا وان اشتركا في كون طهارة البعض بمجرد الاتصال لوجود
الفارق بينهما وهو حصول الاتحاد الذي هو مناط الحكم بالتطهير في الاول دون الثاني على انه يمكن ان يكون
لهم مستند على اعتبار الممازجة العرفية لا في امتناع الحقيقة كالاجماع وح لا يمكن الالزام عليهم بهذا الوجه اذ لعل

الثاني

الثاني جعل مناط التطهير الاتصال بالكثير ولو بما وصل اليد مع الممازجة العرفية لا مطلقا واما نحن فلما لم يدل دليل
على اعتبارهما ذهب جميع الاصحاب الى اعتبارهما وعدم دليل لنا على التطهير بدونهما فتامل ولا اتحاد مع الملاقات
حاصل فيما اشرنا اليه ما فيه من الكلام وسيشير هو ره ايضا الى نوع تردد فيه بل يعتبر الدفعة اه اي لم يكتف
بالاطلاقات باني كتبه بل اعتبر في كل منهما شيئا مما ذكر الا انه اعتبر في كل منهما جميع ما ذكره فانه في الذكرى لم
يعتبر الدفعة بل اكتفى بالقاء كر عليه متصلا ثم في الدروس حيث اعتبر القاء الكر عليه دفعة كانه اعتبر
الجميع اذ القاء الكر عليه كذلك يستلزم الممازجة وعلو المطهر فافهم الا مع عدم صدق الوحدة عرفا
اشارة الى ان الحكم بطهارة النجس بعد الملاقاة ليس الا باعتبار اتحاده مع الكر الطاهر عرفا لعدم ورود نص
في هذا الباب ولو قيل بحصول الاتحاد بدون الدفعة او الممازجة فلا كلام في عدم اعتبارهما ولو قيل
بعدم حصوله الا بعد امتزاج منهما فلا بد من الامتزاج الموجب لذلك وكذا في الدفعة اذ قيل انه مع
التدريج اذا طال زمانه جدا لا يحكم في العرف ببقاء الكر واتحاده مع النجس بل يحكم باستهلاكه وتحلله
فيجب الحكم باشتراط قدر من الدفعة لا يحكم معها بذلك وان يحكم بذلك مع اتصال الملاقي وعدم انقطاعهما
وان طال زمانها فلا وجه لاعتبار الدفعة فافهم ثم لا يخفى انه اذا كان مناط التطهير على ما استفيد
من كلامه هو صدق الاتحاد وعدمه ففي ان صدق الاتحاد لا يختلف بعلو المطهر والنجس لحكم بطهور
اعتبار علو المطهر والمساواة لا يخلو من شيء اذ مع علو المطهر ان صدق الاتحاد فليصدق مع علو النجس ايضا
وان لم يصدق فلا يكفي علو المطهر فكانه لم يجعل الاتحاد كافيا بل يعتبر مع ذلك ان لا يكون من قبيل
ورود النجاسة على الماء لضعف المطهر والحق ان الاتحاد عرفا ليس الا مع الامتزاج التام فالحكم
بالتطهير بدونه مشكل ومع حصوله فلا فرق بين ان يتساوى سطحاهما او لا ثم وقع الامتزاج بينهما ان
كان احدهما فوق الاخر فيفتح بينهما طريق فيتخلل من كل منهما في الاخر ووقع بينهما الامتزاج التام واما
اذا لم يقع بينهما الامتزاج كذلك بل بمجرد الاتصال فالحكم بالتطهير مشكل سواء تساوى سطحاهما او كان
احدهما اعلى خصوصا اذا كان الاعلى هو النجس اذ ورد عليه الماء من المطهر بقدر الكر بقوة وفور
ان يمنع الماء النجس من ينقطع بعض اجزائه من الباقي بالكلية فالظاهر انه يكفي بالتطهير ان كان المطهر

اعلى او ينبع من تحت الجمع فى الحكم بنجاسة الماء الوارد لا بد له من الدليل ولا دليل لنا هنا على النجاسة مع تصافيا بالبئر وعدم انقطاعه
واذا لم يحكم بنجاسته الى ان يبلغ الكر فيطهر بها خالطه لحصول الاتحاد بينهما وبهذا يمكن ان يتمسك من لم يشترط
الدفعة فى القاء الكر واكتفى بالاتصال على ما نقلنا من الذكرى لكن كان ينبغى عليه ان يشترط فيه ما ذكرنا فتامل
وهو ما دون الكر اى من غير الجارى والبئر كما هو مصطلح الفقهاء فى القليل فلا يرد ان هذا لا يتم على
مذهب العلامة لا انه كما هو المختار للمصنف فافهم   وهو مجمع ماء نابع من الارض ذكر الضمير مع تانيث البئر كما يرشد اليه
قوله سماها باعتبار التاويل بالمذكور او باعتبار تذكير الخبر   ولا يخرج عن مسماها لانه لعل المناط اطلاق
البئر عرفا فاى حاجة الى قوله مجمع ماء نابع اه اذ ربما يكون للتوضيح وبيان ان ما يطلق عليه البئر عرفا من اى
جنس هو وايضا كانه لا يحصل المناط الاطلاق فى العرف مطلقا بل بعد تحقق الصفة المذكورة لا اطلاق البئر عرفا
ابادا القناة مع انها ليست بئرا فى الكلام فيهما هيهنا فلا بد مما ذكره اولا لاخراجها واما علة عدم الاكتفاء به واشتراط
عدم الخروج عن مسماها عرفا فكانه لاخراج ما لو تعدى بعض الابار فى وقت بحيث لا يطلق عليه البئر فى ذلك
الوقت مع عدم التعدى غالبا واما لم يشترط عدم التعدى مطلقا حتى يستغنى عن القيد الاخير ليدخل تلك البئر
فى حال عدم التعدى لاطلاق البئر عليها وايضا وربما لا يخرجها التعدى فى بعض الازمان قليلا عن اسم
البئر وحكمه ويمكن ايضا ان يكون الاشتراط المذكور لاخراج بعض المياه النابعة التى لا يتعدى غالبا
ولا يطلق عليه اسم البئر عرفا باعتبار قربه من وجه الارض مثلا سواء لم يتعد اصلا او تعدى فى
بعض الاوقات ويحتمل ان المراد بعدم الخروج عن مسماها هو الدخول فيه ومنه يظهر وجه اخر لعدم الاكتفاء
باشتراط عدم التعدى اصلا فافهم هذا ويبقى الاشكال فيما يطلق عليه البئر وكان متعديا غالبا ومنع الاطلاق
مشكل لا سيما حال عدم التعدى الا ان يقال العبرة بعرف زمان النبى صلى الله عليه وآله واطلاق البئر على مثل ذلك فى زمانه
غير معلوم فالاصل عدم دخوله فى البئر بخلاف ما لم يتعد غالبا ولم يخرج عن مسماها عرفا فان اطلاق البئر
فى عرفهم معلوم ولعل للمنع مجالا اذا لم يتعد غالبا ويطلق عليه اسم البئر فى حال التعدى فان اطلاق البئر
عليه فى هذا الحال فى عرفهم غير معلوم الا ان يمنع بحث ذلك العرف فيها ان صح ما ذكرنا فينبغى وجه عدم اشتراط
عدم التعدى اصلا فالامر فيه هين فتامل   وكذا يطهر بالاتصال الجارى من دون اعتبار امتزاج على راى

دهم

وعمدة على ما ذكرنا مساويا له او غالبا عليه فلا يطهر اذا كان النجس غالبا عليه كما ذكره سابقا في غير الجاري والظاهر على ما ذكره

من اعتبار الامتزاج عدم الفرق بين ما اذا كان الجاري مساويا او عاليا او نابعا من تحت وبمخالطته يحصل رفع الاستقلال

الامتياز عرفا اذ الجاري لا ينجس بالملاقاة فاذا رفع الامتياز بينهما يكون حكم الكل واحدا على قياس ما ذكرنا سابقا ولا بينها

يشترط كون ما يخالطه من الجاري بقدر الكر بناء على عدم اشتراط الكرية في الجاري بخلاف ذلك فيما سبق

كما اشرنا اليه فتدبر ويطهر البئر اي من نجاسته بالملاقاة بمطهر غيره منها مطلقا بقرينة ان الكلام هيهنا

كان في نجاسة القليل والبئر بالملاقاة وذكر مطهر القليل ولا ثم تصدى لبيان مطهر البئر واما نجاسته بالتغير

فيجيء حكمه عليحدة وسيق ايضا في ضمن قوله ويطهر بزواله ان كان جاريا ولا ذكر وعلى هذا فلا بد ان

التغير ولو بنفسه مطهرا في الجاري ولعل مطهرية البئر على القول بنجاسته فلا يبعد ما ذكره كلياتهم هذا الحكم

فقد ذكره جماعة منهم المص رحمه الله في البيان وظ كلام المعتبر انحصار طريق تطهيره في النزح قال الشهيد في الذكرى

امتزاجه بالجاري مطهر وكذا بالكثير اما لو ورد من فوق فالاقوى انه لا يكفي لعدم الاتحاد في المسمى ومثله في الدروس عليها

وهو من الابل بمنزلة الانسان قال في النهاية البعير يطلق على الذكر والانثى من الابل وظاهره كما ذكره

الشارح عدم تخصيص به لكن قال في الصحاح البعير من الابل بمنزلة الانسان من الناس يقال للجمل بعير وللناقة

بعير وانما يقال له اذا اجذع وقال في القاموس البعير الجمل البازل او الجذع وقد يكون للانثى وانت خبير بان مع وجود هذا

الاختلاف بينهم في تفسيره جزم الشارح بما ذكره مشكل جدا فالاولى الاقتصار في الحكم على ما علم دخوله تحته وان

العمل بما ذكره من التعميم احوط والاولى اعتبار اطلاق اسمه اشارة الى ما يقال انه في العرف لا يطلق على مطلق

ذكر البقر بل على الكبير منه وقد ايد ذلك بقول بعض اللغة ان الثور سمي به لانه يثير الارض ولعل الشهيد ايضا

وكذا في التدريج المعنى العرفي حيث ثبت عنده ان البعير في العرف عام والثور خاص فلعل هذا في البعير وان نحوه

كان لا يخلو عن وجه حيث ان المعنى العرفي مطابق لما ذكره بعض اهل اللغة والتخصيصات التي ذكرها بعضهم

لم يثبت فالاصل عدمها واما في الثور فلا لانه اذا كان المعروف بين اهل اللغة تعميمه فتخصيصه نظرا الى عرفنا

مشكل جدا اذ العبرة بعرف زمان الائمة عليهم السلام والتمسك باصالة عدم التغير ههنا من باب اصالة

التغير فيهم منه عن معناه اللغوي كانه اقوى عند الاعتبار وما ذكره من وجه التسمية لا يصلح شاهدا على تخصيصه

بالكبير لغة اذ كفى في وجه التسمية تحقق المعنى فيه في الجملة فتامل وهو بعيد اذ لو سلم نجاسة العصير لا دليل على الحاقه

بالفقاع في هذا الحكم ثم لا بد في ايجاب الجميع فيه على القول بالنجاسة باعتبار انه مما لا نص فيه لو قيل بوجوب الجميع فيه

ولعل الكلام فيه لم يحقق في جملة النصوص بالخصوص باعتبار الحاقه بالفقاع الملحق بالخمر باعتبار اطلاق الخمر عليه في

الاخبار فتدبر والمني فيه ذلك وقيل انه مما لا نص فيه لعدم ورود نص فيه ويحتمل الاكتفاء فيه بسبع دلاء

لورودها في الاخبار لدخول الجنب ووقوعه او نزوله او غسله مع ان الغالب عدم خلو بدنه عنه ويحمل على هذا

اختصاص الحكم بمني الانسان وعلى غيره مما لا نفس له والله تعالى يعلم وايجاب الجميع لما لا نص فيه يشملهما الا ان يناقش

في كون المني مما لا نص فيه باعتبار ما ذكرنا من الاحتمال في الحاشية السابقة لكن نزاد خال مطلق الحدث ايضا فيما لا

نص فيه تامل فان قطرات الدم في صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال كتبت الى رجل اساله ان يسال ابا الحسن

الرضا عن البئر تكون في المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات بول او دم او يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة

او نحوها ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلوة فوقع عليه السلام في كتابي بخطه ينزح منها

دلاء باطلاقه يشمل دم الحدث ايضا بل يمكن حمله نفي القول بالجميع فيه كبئر ايضا لعدم القول بالفصل

الا ان يناقش في شمول مثل هذا الاطلاق للافراد الغير الشايعة المتعارفة لكن منصوصه الذي ايضا لو تم

الذي كل لبت باقوى من هذا فتامل والمنصوص منها اه اشارة الى ما رواه الشيخ في التهذيب

عن عمرو بن سعيد بن هلال قال سالنا ابا جعفر عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة فقال

كل ذلك يقول سبع دلاء قال حتى بلغت الحمار والجمل فقال كر من ماء ورواه الشيخ في التهذيب ثانية

ايضا وفي بعض نسخه اضافة البغل ايضا في المعتبر باضافة البغل فيه مع ضعف السند لمخالفة لعمل

الاصحاب في السنور والشاة والجمل مع ما في البغل فيه من ضعفها لسند فتامل ينبغي الحاق الدابة

والبقرة مما لا نص فيه اولى فتعدد في الدابة صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية عن ابي عبد الله

عليه السلام وابي جعفر عليه السلام في البئر يقع فيه الدابة والفارة والكلب والطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء ثم

يتوضأ ومثلها رواية ابي العباس الفضل البقباق عن ابي عبد الله عليه السلام ولا ريب في شمول الفرس للدابة

ويمكن ادخال البقرة ايضا فيها بل الحمار والبغل ايضا بل شمولها لهما اظهر من شمول البقرة اذا كان بمعنى

بكر

يكتب على ما في الصحاح ويمكن الحاق البقرة بالثور وفي وجوب نزح الجميع لصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام ما في التهذيب
قال وان مات فيها ثور او نحوه او صب فيها خمر ينزح الماء كله لدخوله في نحوه بل يمكن ادخال الحمار والبغل بل الفرس
ايضا فيه ولا يخفى ما بين الاحتمالين من البون وهذا وامثاله قرينة الاستحباب والله تعالى يعلم لكن لكن ليس في
الاستبصار او نحوه وهو ربما يورث الشك فيه وفي صحيحة محمد بن مسلم نزح عشرين للميتة ان كان لها ريح فيه
يكفي العشرون بطريق اولى وفي رواية زرارة ايضا نزح عشرين للميت بعمومها فيمكن ادخال الدابة والبقرة
الحمار والبغل ايضا فيها وبالجملة مع وجود هذه الروايات الحكم باولوية ادخال البقرة فيما لا نص فيه لا يخلوا الدابة
من غرابة فتامل معتادة على تلك البئر ظاهره اعتبار اعتياد اهل تلك البئر ويحتمل اعتبار الاعتياد لتلك
البئر بحسب المتعارف وقال الصاحب المدارك عند قول مصنفه والدلو التي ينزح بها ما جرت العادة باستعمالها يجب
ان يكون المرجع في الدلو الى العرف العام فانه المحكم فيما لم يثبت وضع من الشارع ولا عبرة بما جرت العادة باستعماله في تلك
البئر اذا كان مخالفا له ولا يخفى ان العرف يختلف بالنسبة الى الابار فلعل مراده ما ذكرنا والله يعلم ولو كان المعتاد
عليها غير الدلو كالجرة مثلا فيحتمل الاكتفاء به لقيامه مقام الدلو وعدمه لعدم تسميته دلوا وح فيكون حكمه
حكم ما لم يكن معتادا اصلا وسيشير اليه وقيل المراد بالدلو الهجرية ووزنها ثلثون رطلا وقيل اربعون وعلى هذا
فيجب رعاية هذا القدر مطلقا فان اختلفت فالا ... ان تساوت فلا ترجيح والا فالاكبر افضل ولو لم يكن لها
دلو معتاد وقيل اجزأ اقل ما يعتاده الانسان كذا في شرح الارشاد للشيخ ره وقال في شرح الشرايع فان لم يكن لتلك البئر
دلو معتادة رجع الى المعتادة في البلد ومع التعدد كما مر ولو لم يكن في البلد ولو اعتبر اقرب البلدان اليه فالاقرب
ان لم توجب الجميع لما نص فيه هذا اذا لم نقل بتضاعف النزح مع تعدد النجاسة اصلا كما هو مذهب
العلامة في ظ واما لو قلنا بتضاعفه مع تخالف نوعهما كما هو راي بعضهم او مطلقا كما هو راي المص وكذا
في شرح الشرايع فلا لان الحكم في الكافر ايضا بوجوب السبعين لنجاسة موته لا ينافي وجوب الثلثين او الاربعين لنجاسة
كفره ايضا ثم ان المشهور شمول الحكم للمسلم والكافر وقد ذكروا ان بناءه على شمول الانسان الوارد في النص لهما فح
لا ينبغي الحكم على ما لا نص فيه وابن ادريس خص الحكم بالمسلم واختاره الشيخ ولعله الظاهر بناء على ان الظ من وجوب
السبعين لموت الانسان في البئر وجوبه لنجاسة المستندة الى موته لا مطلقا ودم فنجاسة الكفر خارجة عن المنصوص

وعلى هذا فيبتنى هذه المسئلة على هذه مسئلة ما لا نص فيه وتفصيل القول تقتضي مقاما آخر فتدبر ولا يختص بالمسلم
انه يجب نزح الجميع لكافر باعتبار كفره فلا يمكن الحكم بنزح السبعين فيه لا منفردا وهو ظاهر ولا مع نزح الجميع اذ لا
تضاعف مع نزح الجميع ان قيل به في غيره فافهم ثم ان مورد النص هو وقوع الانسان في البئر وموته فيها لكن الحق
به وقوعه ميتا ايضا اذا كان قبل التطهير وهل يفرق بين المسلم والكافر فيه ايضا الوجهان وفي شرح الارشاد مع قوله
بالفرق هناك حكم بعدم الفرق ههنا وكان بناؤه على ما ذكره بعضهم من منعهم بقاء نجاسة الكفر بعد زوال الموت
الاعتقاد الذي هو سبب النجاسة والعجب انه في شرح الارشاد منع ذلك المنع لان احكام الكفر باقية بعد الموت من انه
لا يغسل ولا يدفن في مقابر المسلمين ومع ذلك حكم بان كلام ابن ادريس متجه نعم لو وقع في الماء ميتا نجسا فالوجه
مع ظهور ان الفرق بين المسئلتين لا وجه له بعد ابطال المنع المذكور فتدبر الكثير في نفسه عادة ونقل عن
الراوندي انه قال الاعتبار في ذلك بماء البئر في الغزارة والنزارة فربما كان دم الطير كثيرا في بئر اخرى وهذا انما يتجه كثيرا في بئر
لو ورد الدم الكثير والقليل في النص وليس كذلك بل في صحيحة علي بن جعفر الفرق بين شاة ذبحت فاضطربت
فوقعت في بئر ماء واوداجها تشخب دما ودجاجة او حمامة ذبحت فوقعت في بئر وكذا رجل يقع من انفه رعاف
فيهما حيث حكم في الاول بنزح بين الثلثين الى الاربعين دلوا وفي الاخيرين بنزح دلاء يسيرة وعلى هذا فلا
وجه لاعتبار القلة والكثرة بالنسبة الى البئر كما لا يخفى بل يجب ان يعتبر ذلك في نفسه ويرجع في تحديدهما الى
ما يستفاد من الخبر المذكور كما فعله الشهيد هذا واعلم ان الصدوق ره حيث تتبع الصحيحة المذكورة وقال بوجوب الثلثين الى الاربعين
في الكثير وبوجوب دلاء يسيرة في القليل ومال اليه في المعتبر وحسنه المص في الذكرى واما ما هو المشهور واختاره المص
ههنا من وجوب الخمسين في الكثير والعشرة في القليل ففيه ما فيه وتفصيل القول في هذا الباب في شرح الدروس
لوالدي طاب ثراه في الحاشية وفيه منع كل من الحكمين الظاهر انه اراد بالحكمين الحكمين اللذين يستفاد من
قوله واذا استثنى اولهما استثناء الدماء الثلثة ههنا من مطلق الدم ووجوب استثناء دم نجس العين ايضا على
تقدير استثنائها ووجه منع الاول ان الدم في النص الوارد بتحديد دلو الدم مطلق واخراج الدماء الثلثة عنه في
محل النظر كذلك الدماء الثلثة حيث لا نص فيه وقوله ايضا يشعر به انه كما ان اخراج دم نجس العين في محل النظر
كذلك الدماء الثلثة فكيف يجعل هذا امرا ثابتا ويقاس عليه. ولعل وجه منع الثاني انه لو سلم اخراج الدماء الثلثة

فكيف

فكيف يجعل هذا امرا ثابتا ويقاس عليه ذلك ووجه منع الثانى انه لو سلم اخراج الدماء الثلثة فالحاق غيرها بها ثم ويحتمل ان
يراد بالحكمين كون دم نجس العين ملحقا بالدماء الثلثة فى وجوب استثناء دم نجس العين هنا بناء على استثناء الدماء الصلوة
الثلثة اما منع الاول فلان الدم فى النص الوارد بعفو قليله مطلق واخراج الدماء الثلثة عنه للنص ودليل اخر واما
دم نجس العين فلا دليل فيه فالظ دخوله فى الاطلاق واما منع الثانى فلوجهين احدهما ان اخراج الدماء الثلثة ايضا
هنا فى محل النظر حيث لا نص فكيف يسلم ذلك ويقاس عليه غيره ولو سلم فالحاق غيرها بها قياس ثم وانت خبير بان
ابتناء المنع على هذا الوجه متوجه جدا لكن الظ من العبارة هو الوجه الاول وههنا احتمال اخر وهو ان يجعل
الحكمان هنا ما ذكرنا فى الوجه الثانى ويجعل قوله فان الدم فى النص مطلق الى قوله ايضا جاريا فى كل من المسئلتين واما
فى مسئلة نزح الخمسين فقد استفيد بيانه مما ذكرنا واما مسئلة عفو القليل فلا اطلاق فى النصوص فيها واخراج الدماء الثلثة
ايضا فى محل النظر حيث لا نص اذ لم يظهر فيه سوى ما روى ضعيفا فى خصوص الحيض عن ابى بصير وتوقفنا عليه ولعل فى لحجة
نصح القول بعدم النص فيها ولو سلم فالحاق غيرها بها ثم وهو ظ لكن لا يخفى ان الحكم باستثناء دم الحيض كانه
مقطوع به فى كلام الفقهاء وان كان النص الوارد فيه على ما ذكرنا فيشكل القول بكونه محل النظر الا ان يكون
النظر باعتبار الاخرين فانظر ثم ههنا كلام اخر وهو انه فيما رأينا لم يوجد فى الدم الكثير نص على وجوب الخمسين
لا مطلقا ولا مقيدا وانما الموجود صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام فى رجل ذبح شاة فوقعت فى بئر
واوداجها تشخب دما قال ينزح منها ما بين الثلثين الى الاربعين ثم يتوضأ منها وهى كما ترى لا توافق الخمسين
ومع ذلك مخصوصة بالشاة والحاق نجس العين بها مشكل جدا بل يمكن الاستشكال فى غير الشاة مطلقا لكن اذا
الحاق دم نجس العين بغير المنصوص وكذا الكلام فى دم الحدث وعند هذا يظهر لك ما فى كلام الش فتامل ثم
قطرات الدم الواقعة فى صحيحة محمد بن اسمعيل التى نقلناها سابقا تشمل باطلاقها دم الحدث كما اشرنا اليه
هناك مع ما فيه من المناقشة وكذا دم نجس العين ايض وقد عرفت انه يبعد نفى القول بالجميع فى القليل يمكن
نفيه فى الكثير ايض بعدم القول بالفصل وجعل بناء كلام الش ههنا عليه بعيد فتامل فيهما ولو سلم
فالحاق غيرها به ثم انت خبير بان من يقول بالحاق دم نجس العين بها هنا يقول بوجوب نزح الجميع له البتة اذ
لو جعله مما لا نص فيه وقال بالثلثين او الاربعين فليزم من اخراجه من الحكم بالخمسين كون الشيخ قائلا من

سائر الدماء وهو ظ الفساد كما يظهر مما ذكره من وجه التخريج مع نقول النزح ايضا انهم لم يحكموا بها في نزح الجميع مع وجود العلة فالاولى ان
لا يلحق هيهنا ما لا وجه له اصلا ثم لو علم انهم لو ابنزح الجميع فيه فعليها ان يحكم بفساد الحاق بناء على ذلك لان بناء انهم لم يحكموا بها لم يقو
هناك مع وجود العلة فالاولى ان لا يلحق هنا كما ذكره الا ان يقال المراد انهم لم يذكروا دم نجس العين هناك ثم يحكموا بالحاقه
بالدماء الثلثة فالظ انهم لم يحكموا بها هنا ايضا والا لكان عليهم ان يذكروه هناك وفيه بعد جدا او يقال المراد ان الظ
ان الحكم بوجوب الجميع الدماء الثلثة هناك لكونها منصوصة بخصوصها لا لكونها مما لا نص فيه وح نقول انهم لم يحكموا
دم نجس العين بها هناك مع وجود العلة فالاولى ان لا يلحق هنا اى لا يقال بالحاقه بالدماء الثلثة في الخروج من الحكم بالخمسين
ووجوب نزح الجميع وان لم باعتبار انه منصوص بخصوصه بل لكونه مما لا نص فيه وفيه ايضا بعد او يقال المراد بما ذكره في الشيخ
ره الا الحاق الحاقه بها في الاستثناء من هذا الحكم باعتبار وجوب الخمسين لاطلاقه بلا تفرقة بين قليله وكثيره كما في الصلوة وفيه
ايضا بعد لكن يتوجه ح ما ذكره في الحاشية هذا وقوله شك في شك مقول قول المص في الذكرى وسيجيء عنقريب كلام
متعلق بهذا المقام فانتظر وهو يقتضي التخيير هذا اذا كان التردد من الامام ع ويحتمل ان يكون من الراوي اى يحتمل
القول بوجوب الاكثر تحصيلا لتيقن البراءة والاكتفاء بالاقل اقتصارا على ما هو المتيقن احوط وافضل كان احتمال
اولوية الاكثر لرعاية الخروج عن خلاف من اوجبه اذ على تقدير كون التردد من الامام ع كما هو مقتضى كلامه
كما اشرنا اليه حمله على اولوية الاكثر بعيد جدا لتنده ونقل ذلك في كلامه ع بل الظ هو احتمال الافضلية
فافهم . والمراد من نجاسته بالموت كان المراد ان المراد بنزح الاربعين للمذكورات نزحه اذا مات فيها احدها
باعتبار موته مع قطع النظر عن نجاسته خارجة والا فلا نجاسة في بعضها كالارنب وما ينجس منها كالكلب والخنزير
فانما يجب فيه الاربعون اذا مات فيها واما اذا اخرج حيا فسيجيء حكمه واما اذا كان مع احدها نجاسة خارجة فلعلها
حكمها ويتداخل الاقل في الاكثر على القول به ويتضاعف على القول الاخر لا ان الاربعين لمجرد نجاسة موته
حتى ان ما ينجس منها يجب مع الاربعين مقدر لنجاسته ايضا اذا كان منصوصا كالكلب لورود النص بسبع
لخروجه حيا ومقدر ما لا نص فيه اذا لم يكن منصوصا كالخنزير على القول بالتضاعف واكثر الامرين من
الاربعين ومقدره او مقدر ما لا نص فيه على القول بالتداخل كما ذكره المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد
لظهور ضعفه فان الظ النصوص ما اذا وقع احدها في البئر ثم مات فيها لا انه المتبادر ولو لم يكن ظاهرا فلا ريب فيه

قوله

في شمولها ولا ريب ان الاربعين ح انما يجب نزحها باعتبار نجاسته ونجاسة الموت جميعا ولا معنى للقول بالاكتفاء بالاربعين او التضاعف
ح نعم لو كان الاربعون في وقوعه ميتا كما احتمل لما ذكره نعم اذا وقع فيها حيا ثم مات بناء على جواز ان لا يبقى نجاسة
الاصلية بعد الموت فتدبر والمستند ضعيف كانه اشارة الى ما نقله في شرح الارشاد من رواية علي بن ابي حمزة عن
الصادق عليه السلام قال سألته عن السنور فقال اربعون دلوا والكلب وشبهه وهذه الرواية رواه المحقق في المعتبر
عن كتاب الحسين بن سعيد عن القاسم عن علي عنه ع ولم اجدها في كتب الاخبار المشهورة على هذا الوجه بل
رواه في التهذيب والاستبصار بهذا السند بعينه هكذا قال سألت ابا عبد الله ع عن الفارة تقع في البئر
قال سبع دلاء قال وسألته عن الطير والدجاجة تقع في البئر قال سبع دلاء والسنور عشرون او ثلثون او اربعون
دلوا والكلب وشبهه وروى ايضا بطريق الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله ع ونزحها ان كان سنورا او اكبر
نزحت منها ثلثين دلوا او اربعين دلوا والمشهور يتخير الاستدلال بهاتين الروايتين كما فعله الشيخ رحمه
ولا يخفى عدم دلالتهما على تعين الاربعين مع تعدد روايات صحيحة بخلافها فبعضها بنزح دلاء وبعضها
خمس دلاء وبعضها بنزحها الظاهر في نزح كلها واعتذر الشيخ في التهذيب عن ذلك بما حاصله ان العمل بالاربعين
لرعاية الاحتياط فتامل واطلاق الرجل يشمل المسلم والكافر ويحتمل اختصاص الحكم بالمسلم اذ الظاهر من الرواية
ان هذا البول بنفسه فلو ضم اليه نجاسة اخرى لا يلزم منه جواز الاقتصار عليه كما سبق في بحث موت الكافر في
البئر لكن اكثر القائلين بالفرق هناك لم يفرقوا هاهنا وانما احتمله هاهنا بعض المتاخرين ولعل وجهه ان
تحقق زيادة نجاسة في بول الكافر غير معلوم لعدم العلم بوصوله الى ظاهر بدنه وتنجس باطنه لبوله بزيادة
من نجاسة في نفسه غير معلوم ولو سلم فهو متنجس وحكم المتنجس اذا وقع في البئر مما لم يظهر له تصريح في كلام الاصحاب
ومثله القول في غدته والثوب في شرح الارشاد في حكمه مع البول لعدم الفرق بين بول المسلم والكافر لتناول الرجل
لهما احتمل في المعتبر اختصاص الحكم بالمسلم لزيادة النجاسة في الكافر بمجاورته ومنه يظهر انه يمكن اخراج الدم
النجس العين من حكم مطلق الدم والحاقه بغير المنصوص بهذا الاعتبار وهذا ما وعدناك هناك فتدبر
فليحمل حملها بالاستحباب فيه فقد تقدم صحيحة محمد بن اسمعيل المتضمنة لنزح دلاء لقطرات البول والدم مطلقة وصحيحة معوية
بنزحها ايضا مطلقة في وجوب نزح الجميع لصب البول فيها ورواية كردويه مطلقة في وجوب نزح الثلثين

قطع بوجوبها مع وجود هذه الروايات او خال بولها وكذا بول الصبية فيما لا نص فيه كما ياتى منه بنظير ان حكمه
فى بول الرجل ايضا بالاربعين مع عدم صحة روايتها وصحة المطلقتين لا يخلوا عن غرابة وكانه كان معهم قرائن
اوجبت لهم ترجيح تلك الخبر عليهما او حاولوا بما ذكروه الجمع بين الاخبار بحمل الدالة على الاربعين والجميع على الاستحباب
ويكون تخصيصه بتغير بول الرجل فتدبر   اكثر الامرين منه ومن بول الرجل اى ومن مقدر بول الرجل ولا يخفى
ان مثل هذه العبارة انما يحسن فيما يحتمل فى كل منهما ان يصير اكثر من الاخر كما تغير البئر بالة مقدر وجب فلو
اكثر الامرين من زوال التغير والمقدر واما هنا فمعلوم ان مقدر بول الرجل تماما وبالمقدر مما لا نص فيه او
وازيد منه على المذهبين فكان ينبغى ان يوجب فى بول الخنثى الاربعون مع احتمال الاجتزاء بالثلثين
على الاول ثم ان الحكم بالاكثر بناء على احتمال كون الخنثى رجلا فيجب ما يجب لبوله وكونه امرأة وفيما يا ثار جزءاه
فيكون مما لا نص فيه فيجب ما يجب فيه فيجب الاكثر ليقين البراءة واحتمال الاجتزاء بالاقل لانه المتيقن والاصل عدم
وجوب الزائد ثم لا يخفى ان الاحتمالين جاريان فى الخنثى على القول بنزح الجميع فيما لا نص فيه ايضا اذ يحتمل القول بوجوب
نزح الجميع فيما لا نص فيه ايضا اذ يحتمل القول بوجوب نزح الجميع تحصيلا ليقين البراءة ويحتمل الاكتفاء بالاربعين
لانه المتيقن والاصل عدم وجوب الزائد فتخصيص الاحتمالين بالقولين مما لا وجه له وجعل قوله مع احتمال الاجتزاء
بالاقل متعلقا بالسابق ايضا اى على جميع المذاهب بعيد جدا فلا يوجد فى العبارة ما ذكره فى شرح الارشاد حيث قال
ولا المحوبه بول المرأة بل هو مما لا نص فيه ولا يوجد فى بول الخنثى وجوب اكثر الامرين من الاربعين وموجب ما لا نص فيه
لسلامة عما اوردنا من الخدشتين فتامل   والجميع للبعض ان كان تفريعا للاشكال على الوجه انما هو على الاصحاب
حيث حكموا بوجوب الثلثين لذلك مع حكمهم بوجوب الخمسين لبعض افراد احدهما وهو العذرة الرطبة والذائبة والاربعين
لبعض افراد اخرى كبول الرجل والجميع لبعض اخر كبول المرأة بناء على انه مما لا نص فيه عندهم وكذا الاخيرة وهو فرد
الكلب واما على الرواية فلا يتوجه الاشكال على هذا الوجه لان الحكم بنزح الجميع لما لا نص فيه انما هو مع عدم
العلم بالمقدر واما الامام فهو عالم بالاحكام فلعله علم ان مقدر بعض ما لا نص فيه من الابوال والعذرة والكلب لا
يزيد عن الثلثين فالصواب فى تقرير الاشكال على الرواية ان يقال ان ترك الاستفصال يدل على ان الحكم فى جميع
افراد هذه النجاسات كذلك مع وجوب الخمسين فى بعض افراد العذرة والاربعين فى بعض افراد البول فكيف

يكون

يكفي بالثلثين في الجميع فتأمل فجاز اضعاف ماء المطر فلا يخفى ان التمسك بجواز اضعاف ماء المطر كيف يكفي لدفع الاشكال به
ولا حاجة فيه الى التمسك بكون مبنى حكم البئر على ما ذكره نعم ربما امكن ايضا دفع الاشكال به من غير حاجة الى الجواز
المذكور بان يقال مبنى حكم البئر على جمع المختلف وتفريق المتفق ولا سبيل للعقل الى درك مباني الاحكام التي وردت فيه فيجوز
ان يكون لكل واحد منهما منفردا مقدر ومجتمعا على الحال الا مقدار اخر اقل منه وان لم يظهر لنا سره بل ربما يمكن
ان يقال انه يجوز فيهما ان يكون لكل واحد منهما منفردا حكم ومجتمعا حكم اخر فيجوز ان يكون مقدره منفردا
ازيد منه مجتمعا ولعل ما نقله الشارح من عدم الصراحة الظن ان الحكم معلق بالجميع فيجب لغير معتمد او الجميع مبني
على هذا ويؤيده ايضا ما اورده العلامة على ابن ادريس حيث حكم في الكلب حيا مع الانص فيه على طريقته
ومع ذلك حكم بانه يكفي فيه نزح اربعين دلوا لثبوته عنده مع الموت فالحيوة بطريق اولى وهو ان الحكم
في البئر ممنوع ولهذا اوجب في الفارة مع تفسخها وتقطع اجزائها وانفصالها بالكلية نزح سبع دلاء واوجب نزح
الجميع في البقرة منها لعدم ورود النص هنا وثبوته هناك مع ان الاولوية ثابتة هناك لاشتمال الفارة على
البقرة مع زيادة لكن هذا الاحتمال مستبعد جدا بل لا يبعد ان يكون ادعاء الذي في شرح الدروس ان عدم
نقصان قدر النزح بسبب حصول نجاسة اخرى مما لا شك في وقوع الاجماع عليه بل كاد ان يكون من الضروريات
وما ذكره العلامة من مثال الفارة ومثلها الكلب ونحوه ففيه ان التفسخ لا يستلزم وقوع الجزء فيها لجواز
ان لا يكون في جوفها شيء ومجرد الظن لا يكفي في الحكم على ان البعض قبل خروجها يمكن ان لا يتحلل وان فرض
وصول الماء اليها وانفصالها بماء البئر وبعد تفسخ الحيوان واضمحلاله لعلها انقلبت واستحالت الى غيرها
فلا يمكن الحكم بوجوب مقدرها بمجرد العلم بوجودها في الحيوان الذي وقع فيها بخلاف ما اذا وقعت
فيها منفردة هذا ويمكن توجيه كلام الشارح بان نظره الى ان احتمال الاضعاف المذكور مع ملاحظة ان
مبنى حكم البئر على ما ذكره يصير اظهر جدا ويرتفع عنه الاستبعاد بالكلية بخلاف ما اذا لم يلاحظ ذلك فانه
ليس بتلك الظهور فتدبر وان لم يذهب عليك ان في هذه الاشياء اشارة الى رد ما ذكره المحقق الشيخ علي
في دفع الاشكال من تنزيل الرواية على ماء المطر المخالط لهذه النجاسات مع استهلاك اعيانها اذ لا بعد
في ان يكون ماء النجاسة اخف منها ووجه الرد انه لا حاجة الى التقييد باستهلاك اعيانها الصحة

احتمال اضعاف ماء المطر بعد ذلك ايضا وان كان مع الاستهلاك المؤدي نفع عند الاستبعاد بالكلية لكن ليشكل
تقييد الرواية بمجرد ذلك بل الظاهر من الرواية بقاء اعيان النجاسات والمعتبرة ايضا عليه في شرح الارشاد انه لو كان الحكم
في ماء المطر المتنجس بهذه الاشياء من غير ان يكون اعيانها موجودة لم يتوقف بين ماء المطر وغيره وفيه تامل
اذ لا تم عدم الفرق بين ماء المطر وغيره على تقدير الاستهلاك ولو سلم فالتقييد في كلام الراوي ولعل البئر
التي تعلق غرضه بالسؤال عنها كانت كذلك فلا ضير لو لم يختلف الحكم باعتبار بعض القيود وهو ظاهر الا ان لا يكون
نظره الى الرواية بل الى كلام الاصحاب اي انهم يفرقون في هذا الحكم بين ماء المطر وغيره فلا يمكن تنزيل فتواهم
على ما ذكره فتامل   كفت الثلثون نظرا الى القياس بالطريق الاولى   انه لم يكن له مقدر اراد
بالمقدر ما يتقدر المقدر فيما لا نص فيه ايضا على القول بالاربعين او الثلثين فما لم يكن له مقدر هو ما لا نص
فيه كخرء الكلب وبول الخنثى والمرءة على القول بالجميع فيه وما كان له مقدر وكان المقدر اكثر كالعذرة
الرطبة وبول الرجل وكذا بول الخنثى والمرءة والخرء على القول بالاربعين فيما لا نص فيه وما كان له مقدر اقل
كبول الصبي والرضيع مساو اذا كان ما لا نص فيه على القول بالثلثين فيه وما كان مقدره اقل كبول الصبي
والرضيع والعذرة اليابسة   ان حكم بعضها كالكل حلا وصرله فيما كان مقدره اقل فينبغي اخراج ذلك
كما فعله الش   في الحاشية القول بان العشرة اكثر ما يضاف الى هذا الجمع اه كانه حمل قوله يضاف الى هذا الجمع
على انه يراد هذا الجمع والظاهر ان مراد الشيخ انه اكثر عدد يصير الجمع مميزا له ومضافا اليه له فان ما فوق العشرة
مميزه مفرد وح لا يرد الايراد الاول كذا افاده سلطان العلماء ولا يخفى ان قول الشيخ هذا الجمع باقحام هذا
لا يلايم الحمل على ما حمله في س على انه يرد عليه ح ان هذا انما هو مع وجود الاضافة واما اذا جرد عنها
فلم يقل احد انه حاله كذا فانه لا يعلم من قوله عندي دراهم ان ما اخبر به لم يزد على عشرة اذا قال اعطه
دراهم ليعلم ان المامور به لا يزيد عليها كما صرحوا به   فيما خصوصا مع وصفه بالبيرة فانه يؤيد
الحمل على الاقل الا ان يجعل وصفا بيانيا وهو بعيد واعلم ان الشيخ والعلامة انما ذكرا ما نقل عنهما
في الاحتجاج بصحيحة محمد بن اسمعيل المتقدمة المتضمنة لنزح دلاء في قطرات الدم لا صحيحة علي بن جعفر
المتضمنة لنزح دلاء يسيرة لذبح الدجاجة والحمامة وللرعاف وهي التي اشار اليها الش ههنا

ويوهم كلام الش

وتوجيه كلام المص ان حمل الرواية الاولى على ايّ وجه من الوجهين يستلزم حمل الرواية الثانية ايضا عليه فما ذكره في الرواية الاولى
كما نذكره في الرواية الثانية ايضا ويتجه ان الوصف بالبيتوتة انما يلائم الحمل على الاقل لا الاكثر فتدبر فيها ونبه المشترك
في المختلف ناقلا عن المختلف بعبارة ما نقله عن الشيخ ويمكن ان يحتج من ضم اخرى وهو ان يقال هذا جمع كثرة واقله ما زاد على
بواحد فيحمل عليه عملا بالبراءة الاصلية ويمكن ان يحمل كلامه على انه يمكن ان يحتج بهذا الخبر على وجوب ما فيه عشرة لا العشر
كما ذكره الشيخ وفيه تكلف لكن حمله على ما ذكره الشارح ايضا مع ظهور فساده لا يخلو عن تكلف فان الذي على ما حمله عليه يدل
فافهم   وهو الحمامة فما فوقها فما اراد بالحمامة ما يعم ما شابهها في الجثة اذ الغرض من التخصيص بالحمامة فما فوقها اخراج
العصفور الذي يجيء له ولو واحد كما سيجيء وسيفسره بما دون الحمامة فالمراد بالحمامة ههنا ما يشمل جميع ما في جثتها او ان
لم يكن ماكول اللحم فافهم   اعتبار تفسخها اي تفرق اجزائها وفي بعض نسخ بعض الاصحاب التسلخ بدل التفسخ واعلم ان
الروايات الواردة بالسبع في الفارة كثيرة بعضها صحيح وقد مر ايضا الاطلاق في نزح الثلث فيها كصحيحة معوية بن عمار
وصحيحة ابن سنان وقد جمع بينهما في المشهور بحمل السبع على الانتفاخ او التفسخ والثلث على ما اذا لم يصل الى ذلك واستشهدوا
لهذا الجمع ببعض الروايات الدالة على اعتبار التفسخ في وجوب السبع وكانها تصلح شاهدا للجمع وان ضعف سندها الا انا ب
اليه الشارح واما صحيحة الفضلاء وصحيحة علي بن يقطين ورواية بقباق المتضمنة لنزح دلاء في الفارة فامرها سهل اذ
يحمل الدلاء على الثلثة ويقبل لعلام التفسخ او على السبعة وتقييده او يجعل شاملة لكل منهما ويمكن ايضا الجمع بينهما بالقول
بالاكتفاء بالثلث وحمل السبع على الاستحباب مع التغير او مطلقا مع زيادة تاكيد فيه لكن ما ذكروه احوط
وهو الذكر الذي زاد سنه اه هذا تفسير للصبي الذي حكم بالسبع له في المشهور وحيث جعلوه مقابلا للرضيع وحكموا
في بول الرضيع بدلو واحد والا فالصبي لغة اعم من الرضيع وينبغي حمله في كلام المص ههنا حيث لم يفرد الرضيع عليه السلام
على المعنى اللغوي وهو الذكر الغير البالغ مطلقا ومستند الحكم بالسبع صحيحة منصور عن عدة من اصحابنا عن ابي
قال ينزح سبع دلاء اذا بال فيها الصبي او وقعت فيها فارة او نحوها وهي مع ارسالها معارضة لصحيحة معوية بن
عمار المتضمنة لنزح الجميع لبول الصبي لكن لم يظهر قائل بها من الاصحاب واما استثناء الرضيع والحكم بدلو واحد
في بوله فلا شاهد له كما سيشير اليه الشارح لكن في رواية علي بن ابي حمزة نزح دلو واحد لبول الصبي الفطيم فلعلهم
حملوه على الرضيع ولا يخفى ما فيه مع التصريح بالفطيم او استدلوا بفحواه ويشكل بانه انما يتجه مع صحة المنطوق

وهيهنا ليس كك عندهم الا ان يحمل العظيم على الشرف يحمل الفطم ثم ان الرضيع كما يفهم من كلام الشيخ المتكلم بأمل الطعام وقيله
بعضهم بكون غذائه اللبن اغلب على اللبن او مساويا له وفسره ابن ادريس بمن كان له دون حولين سواء اكل اولا وسواء فطم اولا وفسره
الشهيد بما فسره وبما يحصل الغالب اكله او المساوى في حكم الصبي لا من افراده حقيقة بناء على ما اشرنا اليه من ان مرادهم بالصبي
هيهنا مقابل الرضيع ومن كان رضيعا في الحولين فهو رضيع لغة وشرعا لكن اذا كان اكله غالبا او مساويا فهو في حكم
الصبي هيهنا على هذا القول وبقي قسم اخر اهمل ذكره وهو ما فطم في الحولين والظاهر انه داخل في الصبي عنده
ويمكن حمل الرضيع في كلامه على مطلق من كان في الحولين الذي هو من الرضاع شرعا ويحمل الغلبة على ما لنبذ الذي انتهى
فيه الرضاع بالكلية وحينئذ فلا اهمال لكن لا يخفى ما فيه من التكلف واذ قد عرفت علمت ورود نقص في رضيع فلا حاجة
بنا الى تحقيق القول في ذلك وترجيح احد التفسيرات فتدبر وغسل الجنب وقال ابن ادريس كان يمس الجنب
وظاهره مطلق الارتماس وانه لم يكن للغسل وقيل لوقوع الجنب فيها واكثر الاخبار يوافق الثالث وبعضها الاول واما
الثاني فلا نشاهد له شاهدا لكن ابن ادريس ادعى وقوع الاجماع عليه الخالي بدنه من نجاسة عينية واما مع النجاسة
فللحل نجاسة حكما واحتمل العلامة كون الحكم باعتبار المني لعدم انفكاك الجنب عنه غالبا ومال اليه المحقق وله الشيخ
وعلى هذا يجب ان يقيد بوجود نجاسة المني ويحمل اطلاق الاخبار على مجيئها على الغالب ومقتضى النص نجاسة
الماء بذلك اذ ليس في النصوص الا الامر بنزح سبع دلاء لوقوع الجنب فيها او دخوله او نزوله او اغتساله على اختلاف الاخبار
واما ان ذلك لنجاسة الماء او لمجرد سلب الطهورية من دون نجاسة فلا يظهر منها بل كل منهما محتمل الا ان تعلق الحكم
بالنزح وعدم التعرض لان ذلك لسلب الطهورية فقط مما يشد الى انه للنجاسة كما في سائر ما ورد فيه الامر بالنزح فلعلها
للنجاسة هذا ثم ان النجاسة بناء على الاحتمال الذي نقلناه عن العلامة ظ واما على ما هو المشهور من اشتراط الخلو
بسبب ما يحدث فيه من النجاسة الحكمية باعتبار الاغتسال على القول بالتقييد به او بمباشرة بدن الجنب له عند
الوقوع اما النزول لو لم يقيد بالاغتسال ولا امتناع في ان يصير النجاسة الحكمية في بعض الموارد سببا للنجاسة
العينية ولا عبرة باستبعاده كما لا عبرة باستبعاد ان يكون ماء البئر اسوء حالا من القليل بل من المضاف انما
لو لم يقيد الحكم بالاغتسال واما احتمال سلب الطهورية فكان بناؤه على التقييد بالاغتسال وانه يوجب سلب الطهورية
اذ لو لم يقيد بذلك فلا يظهر للتخصيص بسلب الطهورية وجه ثم هيهنا احتمال ثالث يلوح من كلام جماعة وهو

انه يكون النزح

ان يكون النزح تعبدا محضا وكانه اظهر الاحتمالات والمرشد ان يقال انه لمجرد التنظيف من ثوران الحمأة بسبب نزوله
وزوال النفرة الحاصلة للطباع بدخوله او الاغتسال فيه فتامل   وعلى هذا فان اغتسل مرتمسا تفرع على الحكم بنجاسة
الماء بسبب غسل الجنب فيه قال في المدارك واعلم انه قد ذكر جماعة من الاصحاب تفريعا على القول بالنجاسة ان الجنب اذا
اغتسل مرتمسا طهر بدنه من الحدث ونجس بالخبث وان اغتسل مرتبا اجزاه غسل ما غسله قبل وصول الماء الى البئر خاصة
وللنظر فيه مجال لتعلق الحكم عندهم على الاغتسال وهو لا يتحقق الا بالاكمال انتهى وكانهم نظروا الى تحقق الغسل في الجملة
عند تحقق بعضه خصوصا ان الرواية التي هي مستند تخصيصهم الحكم بالاغتسال وهي رواية ابي بصير هكذا قال سألت
اباعبدالله عم عن الجنب يدخل البئر فيغتسل منها قال ينزح منها سبع دلاء ودقيق في الوقف في اثناء الفعل انه يغتسل كما
يقال في اثناء الصلوة انه يصلي لكن الحكم بمجرد هذا لا يخلو من اشكال ولذا اقتصر المص على ذكر الاحتمالين ولا يجري بيان
الاحتمالين في الغسل الارتماسي لانه اذا كان خارجا عن الماء اذ الدفعة فيه عرفية لا حقيقية فعند ادنى تماس بعض
الاعضاء يحتمل الحكم بنجاسة الماء لتحقق الغسل في الجملة ولانه يقال عرفا انه يغتسل نعم لو كان جميع البدن في الماء ونوى
الغسل هناك ولذا يتجه هذا الفصل الجزم بما ذكروه والظ على تقدير القول بنجاسة الماء بذلك وانما السبب
الغسل بالافادة صاحب المدارك من تعلق الحكم بالاكمال والاحتمال المذكور في المرتب بعيد ففي الارتماسي لانه البعد
والاستصحاب يقتضي الحكم ببقاء الطهارة الى ان يثبت خلافها ولا يثبت ذلك بمجرد الاحتمال سيما مع بعده   مع اتصاله
به او وصول الماء اليه اي اتصال الجزء الاول بالماء او بالعكس او وصول الماء اي ماء الغسل اليه اي الماء البئر لكان
العضو خارجا عنه ويحتمل بعيدا ان يحكم بنجاسة الماء بمجرد وصول الماء الى الجزء الاول وان لم يتصل بماء البئر ولم يصل
ماء الغسل اي اذا قام في البئر بان اتصل بعض اعضائه بالماء وشرع في الغسل يحكم بنجاسة الماء بمجرد وصول الماء الى الجزء
الاول وان كان خارجا عن الماء ولم يرجع اليه غسالته لتحقق الغسل فيه في الجملة فتامل   بل بالانف فيه هذا على
بالثلثين او الاربعين فبالانف فيه متجه واما على القول بنزح الجميع فيشكل بانه اذا حكم بالاربعين لموت الخنزير فيه
مستلزم لدخوله حيا فكيف يحكم بالجميع مع خروجه حيا والمشهور ان موته فيه لا يخفف بنجاسته واخراجه حيا الا ان يقال
فالظ الاقتصار فيه ايضا على الاربعين نعم لو لم يقل احد بوجوب الاربعين في موته ولم يدخله في شبه الكلب او الكبر
من السنور وما ورد في الاربعين هناك بل داخلا في نحو الثور وقال بنزح الجميع لصحيحة عبدالله بن سنان

الواردة بنزح الجميع في الثور ونحوه على ما في التهذيب وإن لم يكن أو نحوه في الاستبصار لكن ههنا إلحاقه بغير
المنصوص ح ثم في موثقة عمار عن أبي عبد الله ع قال وسئل عن بئر يقع فيها كلب أو فأرة أو خنزير قال ينزف كلها
فيمكن العمل بهذه الرواية في الخنزير وجعلها شاملة لموته وحيوته معا أو تخصيصها بالموت وجعل حيوته مما من
غير المنصوص على ما ذكره الش لكن المشهور بين الأصحاب هو ما سبق ولم أقف على القول بوجوب نزح الجميع في
موته من أحد منهم فتأمل   فيجب تقييده بالجلال اه يعني لو كان نص على وجوب الخمس فيه لاستغنائه من غير
حاجة إلى التقييد أما تقييدا ما إن كان بخلاف ظاهر عبارة المص فإن ظاهرها أن النزح في جميع المذكورات
لتطهير البئر وبناء على احتمال أن يكون مطلقه منجسا في البئر وإن لم يكن منجسا في غيرها كما في غسل الجنب على بعض
الأقوال على ما سبق أو لأنا حكمنا بنجاسة ذرقه مطلقا مستندا إلى ذلك النص وأما إذا لم يظهر نص فاحتمال
القول بوجوب النزح له يتوقف على الحكم بنجاسته فيجب تقييده بالجلال ليكون منجسا لكن الكلام ح في
تقييده بما ذكره من الوجه فتدبر   ليكون منجسا أي عند المص فإنه خص النجاسة بذرق الجلال وأما
غيره فقد ذهب بعضهم كالشيخ في غير كتابي الأخبار إلى نجاسة ذرق الدجاج مطلقا فح لا يلزم عليهم التقييد
والمفيد مع أنه نقل عنه القول بالنجاسة مطلقا خص ههنا بالجلال فتدبر   وعشر أو خالاته في العذرة
هذا الاحتمال ذكره المحقق في المعتبر وصرح بأن العشرة في غير الذائب فإن ذاب فأربعون أو خمسون وحكى
تأييده بأن نجاسة الجلال باعتبار أكل العذرة فالظاهر أن لا يزيد نجاسة عليها ورده في شرح الإرشاد عليه
بأن العذرة مخصوصة بفضلة الإنسان وقد سبق من الشارح تفسيرها بها في هذا الكتاب أيضا لكن لم يثبت
ذلك المعنى كما رأيناه في كتب اللغة وإن لم يثبت خلافه أيضا وهو يكفي وجها للاحتمال في هذا الكتاب من
التفسير اقتصارا في الحكم على المتيقن وأما رد ما ذكره المحقق من الاحتمال للتأييد على عدم اختصاصها بفضلة
الإنسان ما سبق في مكاتبة محمد بن إسماعيل المتضمنة لنزح دلاء لسقوط شيء فيها من عذرة كالبعرة ونحوها
ومنه يظهر احتمال الاكتفاء فيه بالدلاء مستندا إلى هذه الصحيحة إلا أن يثبت الإجماع على عدم جواز النقصان
عن الخمس فح نقول بالخمس ويتمسك في نفي الزائد بهذه الصحيحة ويدل أيضا على عدم اختصاصها بفضلة
الإنسان ما في صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله ع قال سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة

من إنسان أو سنور

من انسان او سنور او كلب لحديث ثم لا يخفى انه على ما ذكر من الامثلة لا اختصاص للحكم بفوق الدجاج بل يجري في كل جلال بل في
مطلق رجيع ما لا يؤكل لحمه فالتخصيص به بناء على الحسن لان الاصحاب انما ذكروا الحسن فيه فتدبر   للاجماع على عدم
الزايد ان تم وكذا على عدم الناقص ان تم او يتمسك في الناقص بعدم تيقن البراءة به ثم لا يخفى انه يشكل دعوى
الاجماع على عدم الزايد بما نقل عن ابي الصلاح انه قال لخرء ما لا يؤكل لحمه يوجب نزح الماء وان كان يمكن ثبوت
الاجماع لا اعتداد بمخالفته او يحمل كلامه على ما لا يؤكل لحمه اصالة فتامل   والماخذ فيهما ضعيف لانه ان اراد به
ما نقله بعده من التعليل ففيه ولا يخفى استبعاد هذا الكلام ويمكن ان يكون اشارة الى ماخذ
اخر في المقام كاحتجاج العلامة بموثقة عمار المتضمنة لان ما يقع في بئر الماء فيموت فيه اكثره الانسان ينزح منها
سبعون دلوا واقله العصفور ينزح منها دلو واحد وما سوى ذلك فيما بين هذين وجه الاستدلال ان
الحية يجب فيها اكثر من العصفور والا لم يختص القلة بالعصفور وانما اوجبنا الثلث لمساواتها الفارة في قدر
الجسم تقريبا او برواية اسحق بن عمار المتضمنة لان الدجاجة ومثلها تموت في البئر ينزح منها دلوان او ثلثة
وجه الاستدلال ان الحية لا تزيد على قدر الدجاجة في الجسم ولا يخفى ضعف الماخذين مع ابتنائهما ايضا على
ما ذكره من التعليل اذ لو لم يكن لها نفس فلا توجب نزحا لان ميتها لا تفسد الماء الا ما ليست له نفس سائلة
وان كلما ليس له دم فلا باس به واستدل في المعتبر بصحيحة الحلبي قال اذا سقط في البئر حيوان صغير فمات فيها
فانزح منها دلاء فينزل على الثلث لانه اقل محتملاته وفيه مع بنائه ايضا على ثبوت النفس لها مطلقا فيجب
تقييدها بصحيحة ابي سنان المتضمنة لنزح سبع دلاء ان سقط في البئر دابة صغيرة الا ان يمنع وجوب حمل
المطلق على المقيد ويقال انه ليس بابعد من حمل المقيد على الاستحباب فتامل   عدم استلزامه للنزح وحي
الثلث الا ان يتمسك بانحصار القول فيها على تقدير النجاسة ان تم ويشكل ذلك بما نقله العلامة في المختلف
عن علي بن بابويه في رسالته انه قال اذا وقعت فيها عقرب او حية او خنافس او بنات وردان فاستق
منها للحية سبع دلاء وليس عليك فيما سواها شيء ونقل المحقق في المعتبر عبارة الرسالة وفيها موضع
سبع دلاء دلو واحد في الوجهين فيشكل دعوى الانحصار المذكور وان كان على النقل الثاني يمكن
حملها على ما اذا خرجت حية لكن ذكر صاحب المعالم ان فيما عندنا من نسخة الرسالة القديمة التي عليها

آثار الصحة دلاء بل عن السبع وهو ينطبق على الثلث فتأمل ولا شاهد له كما اعترف به المصنف اه وهنا من الثمر غريب جدا قال
الشيخ في التهذيب والاستبصار في الصحيح عن معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عم عن الفارة والوزغة تقع في
البئر قال ينزح منها ثلث دلاء وفي الصحيح ايضا عن ابن سنان عن ابي عبد الله عم مثله ومع وجود هاتين الروايتين كيف يحكم
بانه لا شاهد له واعجب منه نسبة الاعتراف بذلك الى المصنف في غير البيان مع انه قال في الذكرى وثلث للوزغة عند
الصدوق والشيخين واتباعهما لقول الصادق عم وقال في الدروس وثلث للوزغة والعقرب وقيل يستحب لهما وكانه
وقع سهو في الكتابة وكان من قصده ان يكتب ذلك في العقرب فسهى وكتب في الوزغة وذلك لان المصنف قال في الذكرى
بعد ما نقلنا وللعقرب عند الشيخ واتباعه ولا نص صريحا فيه وقيل فيهما بالاستحباب لعدم النجاسة وجوز ان يكون
لخوف السم انتهى وقد اعترف في الذكرى في العقرب بما نقل لكن يبقى انه في الدروس لم يعترف بذلك في العقرب ايضا
بل عبارته هي ما نقلنا وربما قيل بالاستحباب اي في الوزغة والعقرب لعدم النجاسة لعدم النفس ولعله اي
الاستحباب لخوف وهم السم وهو ما دون الحمامة لا يخفى ان هذا ليس معنى العصفور لغة ولا عرفا اذ ذكر بعضهم انه
نوع من الطير وذكر جماعة انه الاهلي الذي يسكن الدور ولعله تفسير لمرادهم بالعصفور ههنا فانهم ارادوا
العصفور وشبهه كما صرح به اكثرهم لكن فيه ان النص مخصوص بالعصفور والتعدي عنه الى ما يشبهه في القدر والجثة
لا بد له من دليل والشهرة بمجردها لا تكفي دليلا فلا يبعد ان يق باختصاص الحكم بالعصفور وادخال ما يشبهه في الطير
او في الشيء الصغير فعلى ما ورد في كل منهما نزح الدلاء وقد ورد ايضا في الطير تحديدها بالسبع والخمس ثم على التعدي
الى ما يشبهه فانما يتعدى الى ما يشبهه في الجثة بحسب النوع لا باعتبار صغره ونقل عن الشيخ نظام الدين الصهرشتي
شارح النهاية التعدي الى الصبي كالطائر اذا كان بقدر العصفور وقيد في البيان بابن المسلم والا فلا يكفي
الواحد لنجاسة كفره ومبناه على ما ذكرنا من الاحتمال في بول الرجل فتذكر فان اللازم من الامر كونه مما لا ينفي
غير هذا على تقدير اطراح جميع ما ورد في الباب لكن في بعضها دلالة تامة وورد مقدار اخر يكون العمل به ارجح مما عليه المشهور
فينبغي النظر في ذلك والتامل فتامل كلا اثنين متقاربين مجاز الاخرى بان ينزح اثنان في وقت بان يكون احدهما
فوق البئر والاخر في البئر ويملأ الدلو ويدفع الاخر ثم يستريحان فيقوم الاخران مقامهما هكذا ذكره بعض الاصحاب وذكر
والذي في شرح الدروس انه لا دليل على لزوم كون احدهما فوق البئر والاخر فيها ولا يبعد ان يتحقق بكونهما فوق البئر

بلغ قبالا

يتسار وكان في النزح من اول النهار الى الليل اى يوم الصوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس كما صرح به المص في الذكرى
مستندا بان المفهوم من اليوم مع تحديده بالليل في الخبر جميع ذلك اصولها قال صاحب المعالم وما ذكره المحقق
من الاحوطية حسن واما كلام الشهيد ففي موضع النظر لان الحمل على يوم الصوم يقتضي عدم الاجزاء باليوم الذي
يفوت من اوله جزء وان قل ودعوى انه لا دليل عليه بل ظاهرها ما هو اوسع من ذلك فلفظ الرواية يحتمل ايضا
لصدق اسم اليوم وان فات منه بعض الاجزاء اذا كان قليلا وبالجملة هذا التدقيق اللازم من جعله يوم صوم مستبعد
وتتمته على ذلك التاخير فاوجبوا تقريبا على القول بالوجوب ادخال جزء من الليل اولا واخرا من باب
مقدمة الواجب وجعله في الذكرى اولى لتحقق حفظ النهار وربما اوجب بعضهم تقديم التاهب بتهيئة
الالات قبل الجزء المجعول مقدمة وهذه الفروع كلها غير واضحة كالاصل انتهى وهو حسن ولا يجزي
مقدار اليوم اه لخروجها من النص وعدم العبرة بالقياس ويجزي ما زاد عن الاربعة قال في الذكرى الظ
اجزاء ما فوق الاربعة لانه من باب مفهوم الموافقة ما لم يتصور بطوء بالكثرة انتهى وانت خبير بانه لا حاجة
الى التمسك بالمفهوم اذ ليس حديث الاربعة في الرواية التي هي مستند الحكم بل فيها هكذا فان غلب عليها
الماء فلينزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد
طهرت واستنباطها من اثنين اثنين كما ترى هذا اذا حمل الكلام على ما هو الظ منه من الزيادة على الاربعة
بمعنى الزيادة على الاثنين في كل نوبة او في بعض النوبات وقد يتجه ما ذكره من التمسك بمفهوم الموافقة لانه
اذا كفى الاثنان فالزائد عليهما بطريق اولى هذا واما ما ذكره من التقييد بعدم تصور بطوء فكانه لا يخرج عن
من وجه اذا كان زائدا زيادة يعتد بها وانما لتصور البطوء بالكثرة على الوجه الاول باعتبار ان قطع كل
اثنين وذهابهما واشتغال الاخرين بدلهما يستلزم فصلا يخلو عن النزح فاذا كثر هذا التبديل باعتبار
كثرة الجماعة كثر الفصل المذكور وزاد البطوء وعلى الوجه الثاني باعتبار ان كثرة المباشرين قد يمنعهم عن
العمل فيوجب البطوء فتامل دون ما نقص هذا هو الوجه على ضبط الرواية وفي شرح الدروس واستقرب
في التذكرة الاجتزاء بالاثنين القويين اللذين ينهضان بعمل الاربعة وفيه اشكال وكان كلام المص
في الذكرى ايضا ناظر اليه حيث قال واما الاثنان الدائبان فالاولى المنع للمخالفة حيث قيد الاثنين بالدائبين

ظاهره دون الاربع لا دون الاثنين كما ظن
والمراد انه بعد ما علم ان الحكم انه مترتب على
الاثنين يظهر منه ان نقص عن الاثنين اه منه

وكانه حمل الدائبين على اثنين تعبان بحمل الاربع بتعب فحمله ناظر الى جواز الاكتفاء بالاثنين اذا امضا بحمل الاربع بلا تعب
والظ انه اراد بالدائبين المجدين اللذين اعتادا بالتعب ومزاولة الاعمال فيمضيان بحمل الاربعة من غير تعب ونحوه فليس
فيه نظر الى ما في التذكرة نعم لم يحكم بذلك الا على سبيل الاولوية فتامل ويجوز لهم الصلوة جماعة فان الفضيلة
الخاصة لا تحصل الا بها واما الصلوة جميعا فلا وجه لتجويزها ثانيا لكل منهما بها في وقت واحد ومنع بعضهم من الاول ايضا
وهو احوط ولا الا طلاق وفي الذكرى جوز في التاليف وعلله باقتضاء المرافقة وفيه اشكال اللهم الا على ما ذكره
صاحب المعالم من التوسعة في باب التقليد لليوم فتامل وهو حسن عملا بمفهوم الفقهاء الظاهر انه تحسين
لما صرح به المص في غير الكتاب من اعتبار الرجال اي اشتراط الذكورة والبلوغ جميعا والتمسك بمفهوم القوم اي
ملاحظة كل منهما اذ قالوا انه لا يتبادر منه في المرضاة الا الرجال ولنص جماعة من اهل اللغة على ذلك قال في الصحاح
القوم الرجال دون النساء وربما دخل النساء فيه على سبيل التبع وقال في النهاية القوم في الاصل مصدر قام
فوصف به ثم غلب على الرجال دون النساء ولذلك قابلهن به في قوله تعالى لا يسخر قوم من قوم ولا نساء من
نساء وقد قابلهن بالنساء ايضا في قوله اقوم الحصن ام نساء وقال المحقق في المعتبر ان علمنا بالخبر اقتضى ان لا يدفع
القوم اجزاء النساء والصبيان وكانه اعتمد اطلاق القوم على النساء والصبيان ايضا اما الاول فلا خلاف في
اهل اللغة في ذلك قال في القاموس القوم الجماعة من الرجال والنساء معا او الرجال خاصة او يدخله النساء على
التبعية واما الثاني فلانه وان لم يظهر من اهل اللغة تصريح بذلك لكن ما ذكره لا يابى عنه ايضا اذ يمكن ان
يكون مرادهم بالرجال هو الذكور بقرينة المقابلة بالنساء فلعله لظهوره ما دل على دخول الصبيان ايضا والاحوط
اعتبار الرجال واجتزاء بعض الاصحاب بالنساء مع عدم قصور تخرجهن عن نوع الرجال وكذا الصبيان والخناثى ولكن
نظرا الى اشتراك العلة وفيه اشكال ولو تغيرا به البراءة في المسئلة اقوال منتشرة جدا والتفصيل في شرح
الدروس لوالدي جمع بين المقلد وزوال التغير ظاهره الاتيان بكل منهما على حدة بان ينزح حتى يزول التغير ثم
ينزح المقدر كما هو احد الاقوال في المسئلة لكن الشهيد كانه رأى القول بوجوب اكثر الامرين اقوى فحمله عليه وربما
يؤيده الاتيان بتقديم المقدر في العبارة على زوال التغير اذ لو كان المراد الجمع بينهما على ظاهره لكان الانسب تقديم زوال
التغير اذ لو كان المراد الجمع اشارة الى طريق الجمع فافهم ففي الاكتفاء بمزيل التغير هذا القول اختاره صاحب المعالم

ع ٦٢

وصاحب المدارك و والدي طاب ثراهم نظروا الى صحيحة محمد بن اسمعيل عن الرضا عليه السلام قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه
او طعمه فينزح منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة وصحيحة ابي اسامة وفيها وان تغير الماء فخذ منه حتى يذهب
الريح وموثقة سماعة وفيها وان انتن حتى يوجد ريح النتن في الماء نزحت البئر حتى يذهب النتن من الماء ورواية
زرارة وفيها فان غلب الريح نزحت حتى تطيب وجه الاستدلال ان ظاهر هذه الاخبار طهارته بمجرد زوال التغير مطلقا لكن
بناء على المقدر اذ دل الدليل على وجوب نزح المقدر بمجرد الملاقاة فيدل على وجوب نزحه مع التغير ايضا بطريق اولى
فيحكم بالجمع بينهما بمقتضى الامرين فان حصل المقدر وبقي التغير ينزح ايضا حتى يزول التغير بالكلية وان زال التغير
ولم يتم المقدر نزح ما بقي من المقدر فيخصص عموم تلك الاخبار بناء على المقدر بما عدا هذه الصورة واما فيما لا مقدر له
فيبقى عموم تلك الاخبار سالما عن المعارض فيحكم بطهارته بزوال التغير فيها والظاهر ان مرادهم بالمقدر ما يشمل نزح الجميع
ايضا فيما قدر له ذلك كالخمر ففيه ايضا لا يكتفى بزوال التغير بل يجب نزح الجميع وان زال التغير قبله وفي التنقيح بان ما ذكر
بناء على المقدر فيه ايضا فانه اذا وجب فيه نزح الجميع بمجرد الملاقات ففي التغير بطريق اولى فما لا مقدر له هو ما لا نص فيه
على القول بوجوب نزح الجميع له فان ذلك عندهم ليس مستندا الى تقدير شرعي حتى يجري فيه ايضا ما ذكر من الدليل بل
باعتبار العلم بنجاسة البئر على القول بها وعدم العلم بطهرها فينزح الجميع ليحصل اليقين وعلى هذا ففي التغير لا حاجة الى الدليل
الشرعي على الطهارة بناء على النزح الموجب لزوال التغير وهو ظاهر الاخبار المذكورة فيعمل به ولا حاجة الى نزح الجميع ليحصل اليقين
لكن يلزم ح كون حال التغير اهون من الملاقات في هذه الصورة اذ مع التغير يزال التغير بنزح دلاء ومع الملاقات
لا بد من نزح الجميع البتة فيكون امر الملاقات اشكل لكن لا محذور فيه اذ الحكم بوجوب نزح الجميع مع الملاقات ليس
حكما شرعيا اصليا حتى يستبعد من زيادته على حكم التغير بل انما نشأ من عدم علمنا بالطهر ولا ضير في زيادته على ما علم
شرعا من حكمه مع التغير اذ عدم العلم كثيرا ما يوجب صعوبة الامر نعم يتجه ان يقال ان في صورة الملاقات بنجاسة
لا مقدر لها اذا تغير بها ونزح حتى علم زوال التغير بناء على تقدير وجوده فح ينبغي ان يحكم بالطهارة من غير احتياج
الى نزح جميع الماء بناء على انه اذا كان هذا مطهرا على تقدير التغير فبدونه بطريق اولى وكانهم لا يلتفتوا
عنه لو فرض حصول هذا العلم هنا وظني ان الروايات المذكورة سوى رواية محمد بن اسمعيل لا ظهور لها في حصول
الطهارة بمجرد زوال التغير مطلقا بل لا يبعد حملها على انه مع التغير لا بد من النزح حتى يزول التغير ولا يكفي حصول ما ذكر

هو ما لا نص

بد بل

من النزح المقدر والحاصل انه لابد باعتبار التغير من النزح حتى يزول التغير مطلقا وهذا لا ينافي وجوب شيء لم يعلم بلوغه

كما اذا ادمقدره على ما يوجب زوال التغير وقد يبقى الاخبار المذكورة على عمومها في الجميع ولا يستفاد منها فيما لا نص فيه

بعد النزح المزيل للتغير الا حصول ما وجب بسبب التغير لا طهارة البئر مطلقا فيتوقف الحكم بالطهارة على حصول

ما هو مقتضى احد الاقوال فيما لا نص فيه واما رواية محمد بن اسمعيل فهي وان كان ظاهرها دفع الفساد وحصول

الطهارة بمجرد زوال التغير لكن ذلك باعتبار دلالة صحيحة على عدم نجاسة الا بالتغير والكلام هنا على القول

بنجاسة البئر بالملاقات وقد يجب تاويل تلك الروايات وبعد تاويلها كما انه لا يبقى لعمومها فيما ذكرنا وباقي منها

ظهر ان القول الثاني هو هنا كما اختاره الش على تقدير القول بوجوب نزح الجميع فيما لا نص فيه لا يخلو عن وجه

فتامل ولو اوجبنا فيه ثلثين او اربعين اه وذلك لان القول باحدهما لا بد ان يكون عن مستند شرعي اذ

مدرك العلم بالطهر لا يوجب الحكم بتعيين الثلثين او الاربعين وقد يحكم حكم ماله مقدر شرعا فيبتني على التطهير

الى الامرين وقد فحص عموم الاخبار المذكورة في الجميع بما اذا زال التغير بعد حصول المقدر او معه ولا يخفى عن

والاظهر حملها على ما ذكرنا من توقف حصول الطهارة بعد التغير على زوال التغير لا كفاية زوال التغير في حصولها حتى

لا يحتاج الى حصول هذا التخصيص فتامل قوله صدقه عليه مع القيد يستفاد هذا من مفهوم عبارة المص بناء على

ما هو المشهور من ان النفي المقيد يرجع الى القيد ويفيد اثبات الاصل فلا يتوهم فساد تعريفه بدون القيد

لصدقه على ما لا يصدق عليه الماء اصلا ولا حاجة الى الاعتذار بان التعريف لفظي ولا يضر فيه كون المعرف

اعم كما ذكره المحقق الشيخ علي ره ولا الى جعل ما عبارة عن الماء بقرينة ان الكلام في المياه ويراد به ما يصدق

عليه الماء في الجملة لما فيه من التكلف اختيارا واضطرارا ويلوح من كلام ابن ابي عقيل جواز استعماله

في رفع الحدث والخبث مع الاضطرار يغمه مطلقا اي مطلق المضاف لا خصوص ماء الورد الذي ذكره الصدوق

مع اتصاله بالكثير المطلق اي على الوجه السابق في تطهير المياه مع زيادة هي امتزاجه بحيث يصل الماء

الجميع اجزائه وما لتوقف صيرورته ماء مطلقا عليه كما سيشير اليه الش في دفع التوهم فانتم

ومقابله طهره باغلبية الكثير المطلق اه قال المص في التذكرة وطهره في المبسوط باغلبية الكثير المطلق عليه

وزوال اوصافه لزوال التسمية التي هي متعلق النجاسة والعلامة تارة بزوال الاسم وان بقي الوصف

لانه يقي

لانه تغير بجسم طاهر بالاصالة وتارة بمجرد الاتصال وان بقي الاسم لانه لا سبيل الى نجاسة الكثير لو تغير بغير النجاسة
وقد حصل والثاني اشبه انتهى وقال العلامة في المختلف قال الشيخ المضاف اذا وقعت فيه نجاسة نجس قليلا كان
او كثيرا ولا يجوز استعماله ولا يطهر الا بان يختلط بما زاد عن الكر من المطلق ثم ينظر فان سلبه اطلاق اسم الماء لم يجز
استعماله بحال وان لم يسلبه اطلاق اسم الماء وغير احد اوصافه اما لونه او طعمه او ريحه لم يجز ايضا استعماله والحق
عندي خلاف ذلك في موضعين احدهما انا لا نشترط امتزاجه بما زاد عن الكر بل لو امتزج بالكر وبقي الاطلاق
جاز استعماله الثاني ان تغير احد اوصاف المطلق مع بقاء الاسم باحد اوصاف المضاف لا يخرج المطلق عن الطهورية
لان المضاف انما ينجس بالمجاورة لا بالاصالة فهو في اصله طاهر وتغير المطلق باوصاف المضاف ليس تغيرا بالنجاسة
وان كان تغيرا بالنجس والمعهود من الحق والمقتضي لرفع الطهارة انما هو الاول لا الثاني انتهى ولا يذهب عليك
ان في مذهب الشيخ على ما صرح به يشترط ان لا يسلب اطلاق اسم الماء عن الكثير الوارد وكذا عدم تغير شيء من
اوصافه واما المضاف فيمكن ان يكتفي باختلاطه بكثير كان في الجملة وان بقي اسمه ووصفه او انه يعتبر فيه ايضا ما يعتبر
في الكثير ويكون مراده من الاختلاط هو الاختلاط على وجه لا يبقى الامتياز بينهما هذا هو الظاهر اذا عرفت هذا
علمت ان ما نقله المص من القول الاول لا يحتمل مذهبا من المذاهب المنقولة سوى هذا المذهب ولا ينطبق عليه ايضا
اما على الوجه الثاني الذي هو الظاهر فلانه وان امكن حمل ما نقله عليه بان يحمل قوله وزوال اوصافه على زوال اوصاف
المضاف ويدعى ان زوال اوصافه يستلزم زوال التسمية ايضا وان زوالها عن المضاف يستلزم عدم اتصاف
المطلق بها بالطريق الاولى وبناء على ان المراد الاختلاط بينهما بحيث لا يبقى الامتياز بينهما لكن حينئذ لا يتوجه
عليه ما اورده اصلا بل شرائط هذا المذهب حينئذ اكثر من شرائط مذهب المص كما لا يخفى واما على الوجه الاول فلانه
بعد التكلف في حمل المنقول على ذلك بان يحمل قوله وزوال اوصافه على انتفاء الاوصاف المضاف عن المطلق
اي عدم اتصافه بها ويدعى ان ذلك يستلزم عدم سلب الاسم عنه يتوجه عليه ايضا انه حينئذ لا يتوجه ما اورده
عليه من اصالة بقاء النجاسة اذ على هذا بين شرائط مذهب المص ومذهب الشيخ عموم وخصوص من وجه
كما لا يخفى فلا يمكن لاحدهما ان يتمسك باصالة بقاء النجاسة الا ان يتكلف ويقرر مراده الرد على الشيخ في صورة
بقاء المضاف على حاله واما ان في صورة صيرورته مطلقا وتغير المطلق باحد اوصافه يلزم على مذهب المص

بالطهارة وعلى مذهب الشيخ عدمه في الاصل معه فلعله تمسك في ردّ مذهب الشيخ قده والخروج عن الاصل لشيء اخر وللبس العلامة
هنا فيه بلغ المطلب الامل وهو بعيد جدا والظاهر ان مراده بزوال اوصافه هو زوال اوصاف المضاف وظن ان هذا
المذهب هو انه يكفي في غلبته الكثير المطلق وزوال اوصاف المضاف وان بقي الاسم بناء على ان زوال الاوصاف لا
يستلزم زوال الاسم والاظهر ح ان يكون قوله وان بقي الاسم متعلقا بكلا المذهبين وكانه ظن ايضا ان زوال
الاسم يستلزم زوال الاوصاف وعلى هذا فما اورده متوجه عليه لكن يرد عليه ان هذا المذهب لا ينطبق على
شيء من المذاهب المنقولة في هذه المسألة كما لا يخفى هذا ويمكن توجيه كلام المبسوط بوجه ينطبق على مذهب المص
وهو ان محل الاشتراط فيه على ما ذكرنا من الاختلاط الرافع للاثنينية بينهما ومحل تغير احد اوصافه على تغير المضاف
بما فيه من النجاسة احد اوصاف المطلق والحاصل انه لشرط عدم سلب اسم الماء عن هذا الخلط وعدم تغير احد
اوصافه بما في المضاف من النجاسة اذ مع تغيره كذلك لا ريب في نجاسته ويمكن ان يقرء سلبه وسلبه على
بناء المجهول فيكون المعنى ثم يشترط بعد الاختلاط في المضاف فان سلب عنه بعد ذلك ايضا اسم الماء او تغير
احد اوصافه بما وقع فيه من النجاسة لم يجز استعماله وان لم يتغير احد اوصافه به ولا سلب عنه اسم الماء جاز استعماله
ح فينطبق على مذهب المص اذ ظاهر وكذا ان المص وغيره ممن لم يشترط عدم تغيره كذلك اما انه على المجهول
ح يندفع عنه ما اورده العلامة من الوجه الثاني ويمكن ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتوجه لو حمل الاختلاط
على الاختلاط الرافع للاثنينية واما لو حمل على الاختلاط الغير الرافع وجعل ضمير استعماله راجعا الى المضاف
لا الى المطلق فلا اتجاه له كما لا يخفى واما ما اورده اولا فالامر فيه هيّن اذ اعتبار الزيادة يمكن ان يكون
لرعاية الاحتياط فانه ما لم يرد من الكر لا يحصل اليقين بكريته غالبا فتدبر ثم ان في تطبيق ما نقله
المص ليضف الذكرى عن الشيخ على ما ذكره اشكالا وكانه حمل كلام الشيخ على الوجه الثاني الذي ذكرناه ومراده
انه صرح بغلبة الكثير المطلق عليه وبزوال اوصافه اي اوصاف المضاف لتعلق التسمية التي هي
متعلق النجاسة فقد اشترط زوال الاسم والوصف معا لكن اشار الى ان مناط زوال الاسم هو زوال
الاوصاف وبناء الكلام على ما اشرنا اليه من ان زوال اسم المضاف يستلزم عدم اتصاف المطلق بها
بالطريق الاولى وان المراد الاختلاط بينهما بحيث لا يبقى الاثنينية بينهما وهو الظ وح فينطبق على ما ذكرنا

في الوجه الثاني

في الوجه الثاني لكن فيه ان جعل بناء الحد زوال الاسم وهو زوال الاوصاف مما لم يذكره الشيخ وليس بمسلم ايضا بل الظاهر
انه يمكن زوال الاسم ببقاء زوال بعض الاوصاف كما يستفاد من كلامه ايضا فلا وجه لجعل بناء كلام الشيخ
عليه ولو قيل انه توجيه لاشتراط زوال الاوصاف بتعدد الامكان اذ ليس له وجه اخر ففيه انه ليس كذلك
بل الشيخ استدل على ذلك الاشتراط بوجه اخر كما يظهر بالمراجعة فتأمل ههنا وفي تطبيق ما نقله عن العلامة
ايضا على ما ذكره اشكال والاظهر في توجيهه ايضا ما اشرنا اليه من جعل بناء الكلام على ان المراد الاختلاط
بينهما بحيث لا يبقى الامتياز بينهما واقعا فالمراد انه طهر بزوال اسم المضاف عن هذا الماء المختلط وان بقي
الوصف ثم فيما استدل به على ما نقله عن العلامة ثانيا ايضا تامل فان غاية ما يدل عليه عدم تنجس الكثير
واما طهارة المضاف المتصل به فلا وكان هذا المذهب من العلامة لما يظهر من كتبه التي اختاره فيها
كالمنتهى والقواعد هو اشتراط الاختلاط بالكثير بحيث لا يبقى الامتياز بينهما وان بقي الوصف والاسم
اي اتصاف هذا الماء المختلط بها واقعا فلعل ما استدل به عليه وجها ولك ان تحمل عبارة التذكرة ايضا على هذا
بان تحمل الاتصال على الاختلاط والامتزاج كما وقع في عبارة المنتهى والقواعد فتامل واعلم انه على المذهب الثالث
للعلامة لا يحصل الطهارة المضاف الا بهويته كما صرح به العلامة واما على القولين الاخيرين فيصير مطهرا
ايضا وهو ظاهر ولهذا ذكر المحقق الشيخ علي انه على المذهب الثالث انما يحصل الطهارة اذا القي المضاف
النجس في الكر لا بالعكس لنجاسة مكانه من الاناء ونحوه بالقاء المضاف النجس ومنع المضاف من وصول الماء
اليه فكيف يطهر المضاف مع نجاسة مكانه لكن كلام العلامة في المنتهى صريح في خلافه فانه قال وطريق
تطهيره القاء كر فما زاد عليه من الماء المطلق الى اخر ما ذكره فلعله يحكم بطهارة المكان ايضا تبعا فتدبر
شرط وصول الماء الى كل جزء من النجس اي من الاجزاء التي يمكن فرضها فيه عرفا اما وصوله الى كل
جزء يمكن فرضه فيه بحسب نفس الامر فلا يتصور لاستحالة التداخل فافهم وهو الماء القليل الذي
باشره كانه ليس المراد ان هذا معنى السؤر لغة بل انه المراد بالسؤر ههنا اذ السؤر في اللغة بمعنى
البقية كما في القاموس والنهاية وما ذكره في المعالم من ان السؤر في اللغة ما بقي بعد الشرب فقاله
الجوهري كانه توهم منه قال في الصحاح سؤر الفارة وغيرها والجمع الاسآر وقد اسأر اي ابقى اذا

شربت فاسارا اى ابقى شيئا من الشراب فى قعر الاناء ولا يخفى ان هذا الكلام منه لا يدل على تخصيص السؤر ببقية
الشراب هنا ثم فى تخصيص الحدود هنا بالماء ايضا تامل بل لا يبعد تعميمه بحيث يشمل المضاف ايضا والمراد بالقليل
ما يقابل الكر والجارى والبئر كما هو مصطلح الفقهاء لا ما يقابل الاول فقط ثم على مذهب العلامة ليس الجارى قسما
على حدة فتدبر الذى باشره جسم حيوان وفى المعالم بعد ما ذكر المعنى اللغوى قال والمبحوث عنه هنا ما يكون من الماء
القليل مع مباشرة فم الحيوان له وكان هذا هو الشايع المتعارف وقد يكون بحثهم عما هو شامل لما باشره جسم الحيوان
مطلقا ونظر الش انما هو اليه فافهم فى الطهارة والنجاسة والمراد بها ما هو الكراهة يعنى انه اذا كان الحيوان
يكره لحمه فسؤره مكروه اى يكره استعماله فى الطهارة والاكل والشرب وهذا الاطلاق ذكره جماعة من الاصحاب وخص
بعضهم كراهة السؤر بالبغال والحمير مما يكره لحمه والحق بعضهم الخيل ايضا قال فى المعالم وعلل على التقديرين بان
فضلات الفم التى لا ينفك عنها تابعة للحم ولم ينقل فى ذلك حديثا انتهى ولا يخفى انه لو تم دليلهم افاد العموم واقتضى
بالسؤر بمعنى الاناء خاصة على ما ذكره فى المعالم لا ما لاقاه بجسمه مطلقا على ما ذكره الش وفى التذكرة حمل التبعية ما الطها
والنجاسة ثم عد فى مكروه السؤر سؤر الدجاج والدواب والبغال والحمير لكراهة لحمها والتعليل يفيد التبعية
فى الكراهة ايضا مطلقا لكن لا يظهر له مستند صالح ثم حكى الاستدلال على خصوصها بالبغال والحمير والخيل برواية
سماعة قال سألته هل يشرب سؤر شىء من الدواب ويتوضأ منه قال اما الابل والبقر فلا بأس كذا فى التهذيب وفى
الكافى زاد والغنم ايضا بعد البقر فتدبر ويكره سؤر الجلال وحكم جماعة من الاصحاب بنجاسته وان بعضا منهم
حكم بعدم حرمة لحمه والمشهور كراهة السؤر وحرمة اللحم او سمى فى العرف جلالا اذ هذا هو المناط اذ التعويل
فيما لا تقدير فيه شرعا على العرف واما ما ذكره اولا فلا دليل عليه الا ان يجعل مبناه ايضا على العرف فافهم
مع الخلو متعلق بالجلال وآكل الجيفة جميعا وسؤر الحائض المتهمة والحق جماعة من الاصحاب كراهية سؤر
الحائض من غير تقييد والاخبار لا تدل الا على كراهة التوضى من فضلها اما مطلقا كما فى اكثرها او اذا لم يكن مأمونة
كما فى بعضها لا على كراهة سؤرها مطلقا ومنه يظهر ان من قيدها كان الاولى ان تقييدها بغير المأمونة كما فى الخبر
ليشمل مجهولة الحال ايضا الا ان يحمل المتهمة ايضا على ما يشملها فافهم وهو حسن استظهارا واحتياطا لكن فيه تأمل
بل المناسب للشريعة الحنيفية السمحة السهلة خلافه وفى الفقيه وسئل على عليه السلام اتوضأ من فضل وضوء

بجامع السلمى

جماعة من المسلمين احب اليك او تتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال لا بل من فضل وضوء جماعة المسلمين فان احب
دينكم الى الله الحنيفية السمحة السهلة   لتاكد الكراهة فيهما اى لتاكد كراهة لحمهما فيترتب عليهما تاكد كراهة
السؤر ليفهم او تاكد كراهة سؤرهما باعتبار ما يدل على كراهة سؤرهما مع قطع النظر عن الكلية المذكورة
وقد عرفت حال الكلية المذكورة فيمكن ان يكون المص هيهنا لم يذهب اليها ويكون غرضه بالتبعية هو
التبعية في الطهارة والنجاسة كما هو ظاهرها ومصرح به في الذكرى وح فلا حاجة الى اعتبار فتدبر
وسؤر الفارة الحكم بكراهة سؤرها هو المشهور ولكن المص في المعتبر عدم كراهته وقال الشيخ في موضع من النهاية
واذا وقعت الفارة والحية في الانية وشربتا منها ثم خرجتا منها لم يكن به باس والافضل ترك استعماله على كل
حال وقال في موضع اخر فاذا اصاب ثوب الانسان كلب او خنزير او ثعلب او ارنب او فارة او وزغة وكان رطبا وجب
غسل الموضع الذي اصابه فان لم يتعين الموضع وجب غسل الثوب كله وان كان يابسا وجب ان يرش الموضع
بعينه فان لم يتعين رش الثوب كله وكذا ان مس الانسان بيده اصابه ما ذكرناه   وكلما لا يؤكل لحمه وذهب
الشيخ في المبسوط الى عدم جواز استعمال سؤر ما لا يؤكل لحمه من الحيوان الانسي سوى ما لا يمكن التحرز عنه كالفارة
والحية والهرة وغير ذلك وجواز استعمال سؤر الطاهر من الحيوان الوحشي وسؤر الطير مطلقا
وولد الزنا قبل بلوغه يفهم منه نجاسة سؤره بعد بلوغه اذا لم يظهر الاسلام سواء اظهر الكفر ام لا فكانه
يحكم بكفره ما لم يظهر الاسلام وذهب السيد المرتضى وابن ادريس الى كفر ولد الزنا مطلقا وادعى ابن ادريس
عليه الاجماع ويتبعه نجاسة سؤره ليفهم مك وكلام الصدوق ليفهم نجاسة سؤره مطلقا
التي يجري فيها ماء النزح الاوطا في شرح الشرائع ان المراد بالبالوعة ما يجري فيها ماء النزح او غيره من النجاسات
المائعة واما التخصيص بماء النزح كما فعله هيهنا فوجهه غير ظاهر كما اشار اليه سلطان العلماء   او تحتية فيراد
البالوعة بان يكون البالوعة اعمق منها كما في المدارك ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عم التي هي مستند الحكم
هكذا قال سألته عن البالوعة يكون فوق البئر قال اذا كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع وان كانت فوق البئر
فسبعة اذرع من كل ناحية وذلك كثير وانتحيه بان الفوقية والتحتية فيها انما ليسا باعتبار رأس
البئر والبالوعة على وجه الارض لعدم مدخلية ذلك في الحكم فاما باعتبار القرار او باعتبار سطح الماء او باعتبار

مجموع ما يستقر فيه الماء بان كان جميع ما استقر فيه الماء من احدهما فوق سطح الماء من الاخرى ولا ريب في اعتبار الفوقية بالمعنى
الاخير لكن حمل الرواية عليه بعيد بل الظاهر منها احد الاولين ولعل الحمل على الثاني اولى لان ما كان سطح الماء فيه فوق سطح
الماء في الاخرى فهو مسلط على الاخرى والظاهر انه لو دخل شيء فانما يدخل منه الى الاخرى لا من الاخرى اليه واما فوقية القعر بالنسبة
الى القعر فلا يظهر لها اثر بين في الحكم وكان لفظ القرار في كلام الاصحاب يحتمل الوجوه المذكورة وما ذكرنا من المدارك
يحتمل للوجهين فتامل والبالوعة مساوية للبئر فلا يخفى ان حكم صورة المساواة لا يظهر من الرواية المذكورة
لتعارض المفهومين فيه لكن المشهور اعتبار السبع فيها وكلام العلامة في الارشاد يدل على اعتبار الخمس فيها والاول
احوط ويمكن ان يستدل عليه ايضا بان موثقة قدامة عن ابي عبد الله عم قال سألته كم ادنى ما يكون بين البئر والبالوعة
فقال ان كان سهلا فسبعة اذرع وان كان جبلا فخمسة اذرع تدل على اعتبار السبع في السهل مطلقا لكن خص منها
صورة تحتية البالوعة برواية ابن رباط فيبقى في الباقي على حاله فتامل وان استوى القراران فيه اشارة
الى انه لا يكفي للاكتفاء بالخمس فوقية البئر بحسب الجهة مع فوقية البالوعة حسا والا لكان هو اولى بالتنبيه
لكن ذلك يحتمل ان يكون باعتبار ترجيح الفوقية الحسية على الحكمية لكونها اقوى وان يكون باعتبار
تعارضهما وتساقطهما فيرجع الى تساوي القرارين فعلى الاول يحكم بالخمس في عكس الفرض المذكور بان يكون البالوعة
فوق البئر بحسب الجهة والبئر فوقها حسا مع رخاوة الارض ترجيحا للفوقية الحسية وعلى الثاني يحكم بالسبع لانه
اذا تعارض الفوقيتان وصارتا بمنزلة التساوي فيعتبر السبع لرخاوة الارض فالحال كما في شرح الدروس
واعلم انه على اعتبار فوقية الجهة يحصل في المسئلة اربع وعشرون صورة باعتبار وقوع البئر من البالوعة في
الشمال او الجنوب او الشرق او الغرب وصلابة الارض ورخاوتها وتساوي القرارين وعلو احدهما وعليك
بالتامل في استخراج الجميع واستنباط احكامها وفي كلام جمع من الاصحاب هنا تامل اذ ذكروا ان التباعد
بسبع في سبع وبخمس في الباقي والاعتبار يقتضي ان يكون التباعد بسبع في ثمان او ست لان فوقية القرار اما
ان يعارض فوقية الجهة ويصير بمنزلة التساوي او لا فعلى الاول الاول وعلى الثاني الثاني واما اعتبار الجهة في
البئر دون البالوعة فيحكم انتهى ووجهه ان جماعة من الاصحاب منهم المحقق الثاني في شرح القواعد حكموا بان في سبع
عشرة منها يكفي الخمس وهي كل صورة يحصل فيها صلابة الارض او فوقية البئر باحد الاعتبارين والسبع في الباقي

وهي الصور

[illegible]

وهي كل صورة ينتفي فيها الامران وحاصل ما يراد بالكلام ان مع اجتماع الفوقية بحسب الجهة والفوقية الحسية اما ان يحكم
بتساقطهما والرجوع الى المساواة وفي الحس مع صلابة الارض وفوقية البئر باحد الاعتبارين اذا لم يعارضهما فوقية
البالوعة بالاعتبار الاخر فصورها ستة عشر صورة اثنى عشر صور الصلابة ومع الرخاوة فيما اذا وقعت في الشمال
مع علوها حسا او مساواتهما وكذا اذا وقعت في المشرق مع العلو او المغرب كذلك وفي الباقي وهي ثمان يسبع وان لم
يعتبر المعارضة بل يحكم بالحس مع علو البئر باحد الاعتبارين وان عارضه علو البالوعة بالاعتبار الاخر في صور
الحس ثمان عشرة باضافة صورة اخرى من صور الوقوع في الشمال وهي علو البالوعة حسا لثبوت الحس في صور
الوقوع في الشمال مطلقا واضافة صورة اخرى من صور الوقوع في الجنوب وهي علو البئر حسا اذ الفرض عدم معارضة
علو البالوعة بحسب الجهة له فيبقى صور السبع ستا واما اعتبار الجهة في البئر دون البالوعة فيحكم وذلك بان يبقى
يحكم بالحس مع علو البئر بحسب الجهة مطلقا وعدم قوة فوقية قرار البالوعة لمعارضتها او لم يحكم بعلو البالوعة
مطلقا باعتبار علوها بحسب الجهة بل يحكم مع علو البئر حسا بالتساقط ونحو يزيد في صور الحس صورة اخرى و لم يتمم
ما ذكروه اذ يبقى يحكم بمعارضة علو البئر بحسب الجهة لعلو قرار البالوعة والتساقط بينهما حتى يثبت السبع ولم يحكم
بمعارضة علو البالوعة بحسب الجهة لعلو قرار البئر بل يحكم بعدم اعتبار علو البالوعة جهة اصلا وان الاعتبار بعلو قرار البئر
فيثبت الحس وتزيد صورة على صورة الحس وهي ما اذا وقعت البئر في الجنوب مع علو قرارها فان فيها الحس لعدم
لعدم قوة علو البالوعة جهة لمعارضة علوها قرارا وكان بناء كلام هذا الجمع من الاصحاب على الاحتمال الاول الذي
ذكرناه وهو ترجيح الفوقية الحسية وان الفوقية بحسب الجهة في حكمها فوق انهما اذا لم يعارضهما شيء ما مع ما منها
فلا حكم لها ومع ذلك لا يتمم ما ذكروه اذ يحكم بالحس في جميع صور الصلابة وهي اثنا عشر ومع الرخاوة فيما اذا وقعت البئر
في الشمال مع تساوي القرارين او فوقية قرار البئر او وقعت في الجنوب مع فوقية قرارها او وقعت في المشرق كذلك
او في المغرب كذلك فهذه سبع عشرة صورة ويحكم بالسبع من صور الرخاوة فيما اذا وقعت البئر في الشمال مع فوقية
قرار البالوعة بناء على ترجيح الفوقية الحسية او وقعت في الجنوب مع فوقية قرار البالوعة او تساوي القرارين
او في المشرق كذلك او في المغرب كذلك فهذه سبع صور وهما يؤيد حمل كلامهم على ما ذكرنا ان المحقق الثاني ممن يعتد بتر
الفوقية بحسب الجهة ذكر انه انما يظهر اثر ذلك مع التساوي في القرار وظاهره ما ذكرنا من ان اعتبار الفوقية بحسب الجهة

انما هو فيما اذا لم يعارضها الفوقية حسا والا فهي اقوى اذ لا يظهر اثر اعتبار الفوقية بحسب الجهة الا مع التساوي بحسب القرار اذ ديها
مع فوقيته حسا فكيف تكون تلك الفوقية مع فوقية الاخرى حسا لا اعتبار لتلك الفوقية فالحصر في اعتبارها في صورة تساويهما
في القرار ولعل هذا الذي حمله على انه اشارة الى التعارض والتساقط بين الفوقيتين مع تعارضهما فلا يظهر فايدة اعتبارها
الا مع التساوي في القرار فحصل ما يراده انه ان اعتبر التعارض والتساقط كما ذكرتم او لا فهو بالسبع ثمان وان قطعنا
النظر عنه واعتبرنا في الحسن احد العلويين مطلقا فالمعروف وحاصل ما ذكرنا انه لم يعتبر شيئا منهما بل اعتبر الفوقية
بحسب الجهة فما لم يعارضها الفوقية الحسية والا فهي اقوى في المعتبر في الحسن اما الصلابة او فوقية البئر حسا او فوقيتها
جهة مع عدم فوقية البالوعة حسا ودع ليستقيم ما ذكروه ولا يخفى انه لو اعتبر الفوقية بحسب الجهة ودعت على الفوقية
الحسية مع تعارضهما فيستقيم ليفهم ما ذكروه من السبع في السبع لثبوت الحسن في اثنى عشر صور الصلابة في صور دفوع
البئر في الشمال مطلقا وهي ثلث وفيما اذا تعتبر في المشرق مع العلو او المغرب فهي سبع عشرة وفي الباقي لا يكون السبع
وهي سبع فصح ما ذكروه لكن ترجيح الفوقية بحسب الجهة لا يخلو من اشكال وليفهم ما نقلنا من المحقق الثاني يا لجهة وما قررنا
يظهر ان ما ذكروه والذي طاب ثراه من ان اعتبار الجهة في البئر دون البالوعة تحكم محل مناقشة اما على الوجه الاول
فلان من اعتبر الجهة في البئر مطلقا فان عارضها فوقية قرار البالوعة لا يحتاج في تصحيح حكمهم بالسبع في السبع الى ان
يقول مع فوقية قرار البالوعة بالتعارض بين الفوقيتين ليحكم بالسبع حتى يلزم عليه التحكم بل له ان يقول في
صورة فوقية البالوعة ليفهم بحسب الجهة باعتبار الجهة وعدم معارضة فوقية قرار البئر لها فيحكم بالسبع لذلك فلا تحكم
واما على الوجه الثاني فلان من اعتبر علو قرار البئر ولم يقل بمعارضة علو جهة البالوعة له لا يحتاج في تصحيح الحكم بالسبع
الى ان يقول في صورة علو قرار البالوعة بمعارضة علو جهة البئر له حتى يثبت السبع بل لو لم يعارضه ليفهم ويحكم
باعتبار علو قرار البالوعة فيلزم السبع وليستقيم حكمهم في السبع بهذا ولعل النظر في الذي حيث لم يبين كلامهم
على ما ذكرنا من ترجيح احد الفوقيتين الى ان ترجيح كل منهما مع ضعف سنده كل منهما لا يخلو عن تحكم بل الذي لتسهل به
الاعتبار لو عمل بهما ان يحكم اما بالسبع وتطبهما مع التعارض او يحكم بكفاية كل منهما في الحكم بالحسن كما انه يكفي فيه
الصلابة ليفهم وعلى الوجهين فلا يستقيم ما ذكروه من السبع في السبع فتامل   اي اتصالها بها اي النجس في
البالوعة ويمكن ان يقرأ هنا بالمد وعلى التقديرين قوله من النجس بيان   اي جنسهما واما انتفاصهما

وامثالها ذلك

واما ثانيا فالاكثر ان يجيء ومرادهم بالجنس في هذه المواضع ما يشمل النوع لا مصطلح المنطق ويمكن ان يكون
غرض الشارح مع الاشارة الى ما ذكرنا الاشارة ايضا الى ان حصة النجاسة لا يحمل عليه المتعدد كالعشرة بل المتعدد انما
هو افراده فلا بد من الحمل على الافراد وقد اشار الى هذا في شرح الالفية حيث قال عند قول مصنفها ثم واجب الوضوء
اثنى عشر الى جنس الواجب ليصح حمله فتدبر البريان واما الثاني منها فذهب اكثر الاصحاب الى طهارته
وعزى في التذكرة الى ابن ادريس المخالفة في ذلك والظاهر هو المشهور اذ المتبادر من الكلب والخنزير الواردين
في الروايات هو البري منهما والاجماع ايضا ليس الا عليه فيبقى ما سواهما على اصالة الطهارة والتفصيل في شرح الدروس
وان لم تحلها الحيوة هذا هو المشهور بين الاصحاب وذهب السيد المرتضى الى طهارة ما لا تحلها الحيوة
منهما وما تولد منهما وان باينهما في الاسم هذا على فرض وجوده الحكم بنجاسته لا يخلو من اشكال لعدم دليل صالح
عليه وما استدلوا به عليه من انه بعض منهما فيه ما فيه اذ لا اثر للبعضية بعد الاستحالة وانقلاب الاسم النجس كل
حيوان طاهر من المني النجس وقال العلامة في النهاية المتولد منهما يتبع الكلب والخنزير يحتمل لانه بعضهما او ان
لم يقع عليه اسم احدهما على اشكال منشأه الاصالة السالمة عن معارضة النص وقال في التذكرة الحيوان المتولد منهما
يحتمل نجاسته مطلقا وباعتبار اسم احدهما قال صاحب المعالم ولا يخفى قوة وجه الاشكال والتوقف في محله على
ان الخطب سهل اذ البحث فيه بمجرد الفرض انتهى وبما قررنا ظهر ضعف الاشكال وان التوقف ليس في محله
ولو لغيرهما اي ولو كان اسما ثابتا لغيرهما وانما يتبع الاسم اذا كان الاطلاق عليه باعتبار تمامه لمسماه
لغة ودخوله تحت افراده فلا عبرة باطلاق اسم عليه اقترانا واليه اشار بقوله فان انتفى المماثل اي مماثل
صح اطلاق اسمه عليه فافهم من انكر الالهية اراد بالانكار عدم الاقرار ليشمل الشاك وخالي الذهن
او بعض ما علم ثبوته من الدين اي صدقه وحقيقته فيشمل من كان انكره باعتبار اثبات ما علم
من الدين ضرورة نفيه كركعة زائدة في احدى الصلوات ثم بعض ما علم ثبوته من الدين ضرورة انما يكون
انكاره كفرا اذا لم يكن ذلك لشبهة كان يكون مثلا قريب العهد بالدين ولم ينشأ بين اهله فلو كان
لشبهة لا يحكم بكفره وذلك لان الحكم بكفر منكر الضروري كالصلوة انما هو باعتبار ان كل من نشأ بين المسلمين
وعاشرهم يعلم بديهة وجوب الصلوة في شرعنا واخبار نبينا فانكاره لا يحتمل ان يكون باعتبار انكار

اتيان النبي ع به بل ليس منشأه الا عدم الايمان بالنبي والتصديق به وان كان يظهر الايمان ويقول يحتمل الظ
ان النبي لم يحكم بوجوبه فان ذلك منه لتقية او نحوها واما في الباطن فلم يؤمن وليس منشأ الانكار
الا ذلك وظ ان هذا انما يتمشى مع عدم شبهة كما ذكرنا اذ من كان قريب العهد بالصحبة بالاسلام
والمسلمين ونشأ في بلاد الكفر بلا اطلاع منه على عقايد المسلمين فربما خفي عليه بعض ضروريات الاسلام
واخبار النبي ص به فلو انكره لم يعلم من انكاره انكار النبي ص فتفطن   والاصل فيه ان تتخذ من ماء الشعير
اي الغالب الشايع فيه ان يتخذ من ماء الشعير اما انه ابتداء حدوثه كان كذلك مع احتمال ان يكون معناه
لغة اعم منه لانه حقيقة فيه لغة والا لم يستقم تعليق الحكم بثبوت الحكم لما اطلق عليه اسمه اي في عرفنا
كما هو الظ لتقدم الحقيقة اللغوية على عرفنا وان حمل على ما ثبت اطلاقه عليه في عرف الائمة ع لم يبعد
ترجيح العرف على اللغة لكن حمل الكلام عليه بعيد جدا كما لا يخفى على المتامل ونقل السيد المرتضى عن ضمرة
انه قال الغبيراء التي نهى النبي ص عنها هي الفقاع قال وعن ابي هاشم الواسطي ان الفقاع نبيذ الشعير
فاذا نش فهو خمر قال وعن زيد بن اسلم الغبيراء هي الاسكركة وعن ابي موسى انه قال الاسكركة خمر
الحبشة وظاهر ما نقله عن ابي هاشم ان الفقاع حقيقة في المتخذ من الشعير وظاهر كلام السيد في الانتصار
تصديقه له في ذلك وكذا ما نقله عن ضمرة ان الغبيراء هي الفقاع لكن في النهاية ان الغبيراء ضرب
من الشراب يتخذه الحبش من الذرة ويسمى السكركة وقال ثعلب هي خمر تعمل من الغبيراء هذا التمر المعروف
انتهى وبالجملة حقيقة الفقاع لم يظهر لنا   مع حصول خاصيته وهو النشيش والغليان على ما
نقلوه او اشتباه حاله واما اذا علم عدم ثبوت خاصيته فيعلم انه ليس بالفقاع الذي ورد فيه الاحكام
فلا عبرة باطلاق الفقاع عليه عرفا ولا يذهب عليك ان مع الاشتباه ليس ثبوت الحكم بمجرد الاطلاق
عرفا لا يخلو من اشكال للعلم بتغير العرف فيه وعدم الاطلاع على اهله في زماننا على حقيقته ومعناه فكلما
اصطلحوا على اطلاق الفقاع على شيء كان ذلك اصطلاحا جديدا لا عبرة به وليس مما يجري ان يق
فيه ان الاصل عدم تغير العرف ليكون حجة فافهم   لعدم وقوفه على دليل يقتضي نجاسة
يمكن الاستدلال عليه على وفق ما نقلوه في الفقاع بالاطلاق لجري عليه في موثقة معوية بن عمار او صحيحه

قال سالت ابا عبد الله

قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل من اهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعرف انه يشربه على
النصف فقال خذه لا تشربه الحديث وبتوجيه ليف رواية عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يهدي الي
البختج من غير اصحابنا فقال ان كان ممن يستحل المسكر فلا اشربه وان كان ممن لا يستحل فاشربه فانه لا يستفاد منهما
ان حكمه حكم المسكر فتدبر وان دخل في حكمه حيث يذكر اي جان كان من يذكر العصير يذكره على انه في حكم
المسكر لا انه من جملة الحكم اصالة اذ لا يعلم منه دخوله في المسكر في كلام من الملق ولم يذكر ماذا لعله لا يقول هو
بكونه في حكمه او المراد وان دخل في حكمه حيث يذكر في حكمه كان يقي المسكر وما في حكمه فان دخوله ح لا يدل على
دخوله مع الاطلاق ببعض هذا التعميم ليف ويمكن ان يقال ان ما سياتي منه قرينة على انه جعله ههنا في حكم المسكر
لا فعله في بعض كتبه فهو المعتد في تركه لاجل الصلوة وكذا الطواف ودخول المساجد مع التعدي او مطلقا على
ما فصل في موضعه ثم المراد بالوجوب في الثلثة الاخيرة هو الوجوب الشرعي وفيما ذكر قبلها هو الوجوب الشرطي
أما انه اذ لا يبعد تصحيح الوجوب الشرعي فيه من اضافة تعبيدا تكلم لينزل اليها الا ان يحمل على انه اما الحائط المشهور
فانهم وعن الاواني وكذا الماكولات القابلة للتطهير وكذا كلما يتوقف استعماله على التطهير والصحيح
جمع ضريح وهو القبر وعن عفو الدرهم البغلي بنجاسة اذا كان اقل من سعة الدرهم فما فوقه كما هو المشهور
وقال السيد المرتضى وسلار بالعفو عن قدر الدرهم ليف واختصاص الزائد بوجوب الازالة وقضية الاصل
تقتضي دخوله في العموم الا ان يتمسك بما اشرنا اليه سابقا من ان ما يدل على استثناء هذا القدر لا يدل الا
على استثنائه من حيث النجاسة الدموية لا مطلقا ولذا لم يعف عن هذا القدر اذا اصابته نجاسة اخرى كالبول
مثلا فنجاسة نجس العين اذا تنجس الدم بها نجاسة اخرى وللتامل فيه مجال وبالجملة فاستثناء دم نجس العين
ليس باضعف من استثناء الدماء الثلثة لعدم النص فيها ليف كما اشرنا اليه سابقا سوى موثقة ابي
بصير في خصوص الحيض وقوله ليس بحجة وليس فيها دليل اخر ليف يمكن التمسك به لكن استثناء دم الحيض
مشهور بين الاصحاب مقطوع به في كلامهم والحق به الشيخ وجمع ممن تبعه الدمين الاخيرين واما استثناء
دم نجس العين فليس بتلك الشهرة وان ذكره جمع ليف كالراوندي وابن حمزة والعلامة فتدبر
والعفو عن هذا المقدار مع اجتماعه اه لا يخفى على من نظر في كلام الاصحاب ان العفو عن هذا المقدار اي

[illegible]
النجسة

ما دون الدرهم موضع وفاق سواء كان مجتمعاً او متفرقاً وانما الخلاف في قدر الدرهم كما اشرنا اليه وليعلم فيما اذا تفرق
الدم وكان كل واحد دون الدرهم في القول الاول ولا ينبغي عليه على القول الاخر وزاد مجموعه على القدر المعفو فقال
بعضهم بالعفو مطلقا وبعضهم بعدمه مطلقا وبعضهم بالعفو الا مع التفاحش وقدره بعضهم بقدر شبر وبعضهم
بربع الثوب وبعضهم بالخشونة في القلب وبعضهم جعل المرجع فيه الى العرف وبما قررنا نعلم ما في كلام الشارح
اذ لو حمل قوله ومع تفرقه على التفرق بالمقدار المخصوص كما هو ظاهره ففيه انه لا اقوال فيه بل لا خلاف في عفوه وان
حمل على تفرق الدم مطلقا من غير تقييد بالقدر المخصوص فيصح ان فيه اقوالاً اجودها الحاقه بالمجتمع بمعنى انه
يقدر مجتمعاً فان زاد على القدر المعفو لم يكن معفواً والا كان معفواً وقيل بعفوه مطلقا بالشرط المذكور وقيل بعفوه
كذلك الا مع التفاحش على ما ذكرنا لكن في تحصيل نظم الكلام كما لا يخفى على من له دربة باساليبه فتامل   اجودها.
الاول لاصالة البراءة من وجوب ازالته ولان المتنجس لشيء لا يزيد حكمه عنه بل غايته ان يساويه اذ الفرع لا يزيد على
اصله واستقربه العلامة في المنتهى وجوب ازالته لانه ليس بعدم فوجب ازالته بالاصل السالم عن المعارض وكان
الاعتبار بالمشقة المستندة الى كثرة الوقوع وذلك غير موجود في صورة النزاع لندرته وضعف الوجهين لكن
كما في المدارك ولا يخفى انه لو وجد دليلاً دل على وجوب ازالة كل نجس فالاظهر ما ذكره في المنتهى والعفو عن
الاصل لا يستلزم العفو عن الفرع لجواز ان يكون عفو الاصل باعتبار المشقة في الاحتراز عنه وهي في الفرع مفقودة
كما ذكره العلامة في الوجه الثاني وان لم يوجد ما يدل على ذلك فالاظهر ما اختاره في المدارك ولم يحضرني الآن
ما يدل على هذا المفهوم فتبصر   ثم يعتبر المقدر بها فان بلغ مجموعها قدر الدرهم او زاد عليه على القول
وجب ازالته والا فلا   ولا ثوبه الذي هو شرط في الصلوة لا يخفى ما فيه من التمحل لان عدم تعلق ببدن المصلي
وثوبه الذي هو شرط في الصلوة لا يوجب اهمال حكمه مع انه حكم بوجوب ازالتها عن الثوب والبدن فيظهر
شامل لما لا يتم فيه الصلوة ليس من الملابس لانه لغة بمعنى اللباس فلا بد من استثناء ما يستثنى منه لكن
من كلام جمع منهم كصاحب المدارك انهم تمسكوا في جواز الصلوة فيما لا يتم فيه الصلوة مع النجاسة بعدم دخوله
في الثوب عرفاً وغاية ما يستفاد من الاخبار اشتراط طهارة الثوب والبدن بل جعل في المدارك الاصل في
ذلك ما تبرء بالاخبار الواردة فيه لعدم صحة سندها فيمكن ان يكون نظر الشارح هيهنا الى هذا اي ان الحكم

بوجوب ازالتها

بوجوب ازالة النجاسة عن البدن والثوب والمبادرة من الثوب عما هو الذي هو شرط في الصلوة اي بما يكون بين سبق
العودة كما قالوه في الاخبار ولا حاجة الى استثناء ما لا يتم عنه لكن مع بعد حمل العبارة عليه فيه ما فيه فالاظهر
الاكتفاء في الاعتذار بعناية الاختصار التي هي الوجه في ترك كثير من الاحكام في هذه الرسالة ولعله كان له
باعث عليها كالاستعجال وضيق المجال على ما نقل سابقاً   وكذا يعتبر العصر بعدها ولا وجه لتركه اعلم انه
ليس في الروايات على ما رأيناه حديث العصر سوى ما في رواية الحسين بن ابي العلاء في بول الصبي انه يصب عليه
الماء قليلاً ثم تعصره والظاهر حمل الصبي فيها على الرضيع بقرينة الاكتفاء بصب الماء القليل فيه اذ من اعتبر من
الاصحاب المرتين في البول لما تضمنه صدر الخبر لم يكتف بالمرة الواحدة الا في البول الرضيع ولا عصر فيه عندهم
الا ان يحمل على الاستحباب ومع ذلك لا دلالة فيه على وجوب العصر في غيره نعم لا يبعد القول بالاستحباب في غيره ايضا
بناء على القياس بالطريق الاولى وانما استند الاصحاب في الحكم بوجوب العصر تارة بادعاء انه معتبر في مفهوم
الغسل وبدونه يكون صبا لا غسلاً وتارة بان النجاسة ترسخ في الثوب فلا تزول الا بالعصر يعني ان العصر
محتاج اليه لاخراج اجزاء عين النجاسة التي رسخت في المحل وتارة بان الماء ينجس بملاقات الثوب فيجب ازالته
بقدر الامكان وفي كلام الشيخ هيهنا اشعار بهذا ولا يخفى ما في الوجوه وعلى تقدير العمل بها فلعل مقتضاها
لا يخلو عن اختلاف اذ الاول يقتضي اعتباره في كل ما يجب غسله في كل مرة والثاني يقتضي الافتقار اليه فيما علم دخول
شيء من اجزاء عين النجاسة فيه وتوقف اخراجها على العصر فالاكتفاء به في الغسلة الاولى خاصة اذا علم
خروجها به والثالث يقتضي الاكتفاء بعصر واحد بعد الغسلتين لحصول الغرض به وعدم الفائدة في فعله
قبل الغسلة الثانية لبقاء النجاسة مع العصر وبدونه كذا في المدارك وفيه تأمل اذ يمكن ان يقال ان على القول
باعتبار الغسل مرتين يحصل باعتبار الغسلة الاولى تخفيف في نجاسة المحل وباعتبار الغسلة الثانية تزول
نجاسته بالكلية ومع قطع النظر عن القول بنجاسة الماء بملاقات النجاسة لا يحصل التخفيف في نجاسة المحل ما دام
الماء ساريا فيه لتنجسه بمثل تلك النجاسة فاذا ازيل الماء بالعصر يحصل التخفيف المذكور وينجس الماء
ثانيا بما بقي فيه من النجاسة ولا يبعد ان الشارع لم يحكم بطهر المحل بالكلية وعلى هذا فلا يحصل الغرض بالعصر
بعد المرتين فالظاهر على الوجه الثالث ان يقال باعتباره في كل مرة على القول بنجاسة الغسالة في المرة الثانية مثله

[illegible]

[illegible]

ليم والاكتفاء بالعصر بعد الامطار على القول بطهارتها اذا عرفت هذا علمت ان حكم المص بعصر واحد بينهما يمكن ان يكون مذهبا له كما نقله

عنه في الدلائل بناء على ان اعتماده على ما ذكر من الوجه الثاني او على الثالث مع علمه بقوله هنا بنجاسة الغسالة في المرة الثانية او كان مطلعه

اجماع في المسئلة حتى لا يمكن فيها الخلاف ولذا تبع المص في نقله الاعصر بعدهما وجعل صاحب الدلائل بنائه على الوجه الثالث

على ما ذكره وعلى هذا فلا ايراد على المص في ترك العصر بعدهما وقال المص في الذكرى ولا يجب العصر في غير القليل من الماء وفيه

يجب لوجوب اخراج النجاسة والاطلاع الشرطية لظن انفصال النجاسة مع الماء بخلاف الجفاف الجرد انتهى وانت خبير بانه

يمكن حمل ما ذكره من التعليل على ما نقلنا من الوجه الثاني وفسرناه اي مع العصر يصير خروج اجزاء النجاسة مع الماء

مظنونا او معلوما بحمل الظن في كلامه على العلم بخلاف ذلك في الغسل والجفاف الجرد ويمكن ان يحمل على وجه اخر

غير الوجوه المذكورة من نفسه او يحمل ما نقلنا من الوجه الثاني عليه وهو ان يكون بناؤه على التخيل اي يخيل لنا

ان النجاسة اي معناها وانها تخرج مع الماء بخلاف الجفاف الجرد ولعل هذا اقرب بعبارته لكن لا يخفى سخافته

نعم بعد ما دل دليل على اعتبار العصر يمكن ان يجعل هذا سرا لاعتباره ولعل مراده ليس الا حمل كلامه عليه وهو هنا

والا فوجه اجل من ان يبنى الحكم على امثال هذا ثم على تقدير البناء عليه يمكن ان يقال بكفاية العصر في المرة الاولى

لحصول التخيل المذكور ويمكن ان يقال باعتباره في كل مرة بناء على ان الغسلة الثانية ليس الا انه بقية من النجاسة

فلا بد فيها ايضا من تخيل خروج تلك البقية وليس ذلك الا بالعصر فتدبر بل هي اما مساوية او اضعف حكما

هذا في مقام السند فيكفيه الاحتمال ولا يلزمه البيان وما ذكره من حكم الله سبيلا الاحتمال الثاني في خصوص

وهو يكفي لتقوية السند لكن يمكن التمسك في دفع المنع والسند بما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن ابي عبد الله ع

انه ذكر المني فشدده وجعله اشد من البول فان قيل الغرض منع الاشدية في غير البول مطلقا كما ادعاه المص ويكفي فيه

احتمال المساواة والاضعفية في بعض افراده فلا يضر اشدية بعضها كالمني نقول انه لا يلزم على المص دعوى اشدية

غيره مطلقا بل يكفي له اشدية بعض افراده كالمني ويثبت الحكم فيه بمفهوم الموافقة ويتمسك في الباقي بعدم القول

بالفصل ولا يتوهم انه يمكن اجراء مثل هذا الوجه من قبل الشارح لانه اذا ابطل الحكم في بعضها كالدم بطل في

الباقي لعدم القول بالفصل لما اوله ولانه يمكن الاستدلال باشدية النجاسة على اعتبار المرتين في مطلوبه اذا

اعتبرنا في الاخف لمفهوم الموافقة ولا يمكن الاستدلال بالاخفية على عدم اعتبار ذلك لجواز اشدية الاخف

والاشدية حكم اولا ترجحان المصنف يعتبر المرتين في غير البول باعتبار الاشدية فلو لم يجز تساوي الاشد والاضعف في الحكم
لما ساغ له ذلك بل كان عليه ان يعتبر في غيره اكثر من المرتين وهو ظ واما ثانيا فلان ما ذكره من حكم الدم لا يدل
على اخفية نجاسته اذ ربما كان العفو من قليله باعتبار عسر التجنب عنه عادة ولزوم الحرج فيه بخلاف غيره وان تساويا
في النجاسة او كان الدم اشد نجاسته وما ورد في المني صريح في اشديته وفيه ان الرواية ليضم لا يدل على اشدية نجاسته
بل ربما كان اشديته باعتبار احتياج ازالته الى عمل لا يحتاج اليه في البول وان لا نا ضعف نجاسته منه ولو سلم
دلالتها على انه اشد نجاسة فنقول لكونه اشد نجاسة لا يدل الا على التشديد في وجوب ازالته وبطلان الصلوة
معه مع الاخلال به لا في كيفية غسله فتامل ويستثنى من ذلك بول الرضيع لا نظهر فيه خلافا ويدل عليه
حسنة الحلبي قال سالت ابا عبد الله ع عن بول الصبي قال تصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا والظ
ان المراد باكل الطعام الاكل المستند الى شهوته وارادته كما ذكره في المنتهى لا مطلق الاكل فلا عبرة بلعقه دواء
او غذاء في الندرة كما صرح به في المعتبر وينبغي ان يحمل الرضيع في كلام الاصحاب ليضم على هذا اى الرضيع الذي لم يتغذ
الاكل لا مطلقا ولا من كان رضيعا في الحولين اذ لم يتعلق الحكم في الرواية على الرضيع وقيده جماعة من المتاخرين ره
المحقق الثاني في شرح القواعد الرضيع بالذي لم يغتذ بغير اللبن كثيرا بحيث يزيد على اللبن او يساويه ولم
يتجاوز سن الرضاعة وفيه تامل فان الظ تصدق الرضيع على كل من كان في سن الرضاعة ولم يفطم عنها وان
ساوى اكله رضاعه او زاد عليه لكن قد عرفت ان الحكم في الفضل لم يتعلق على الرضيع بل بعدم الاكل والظ منه
ما ذكرنا لا زيادة رضاعه على اكله فتدبر ثم المشهور اختصاص الحكم بالرضيع فلا يشمل الرضيعة ونقل عن
علي بن بابويه انه ساوى بين بول الصبي والصبية في ذلك وهو ظ قوله ع في الحسنة التي نقلناها اولا لكلام
والجارية شرع سواء الا ان يحمل ذلك على التسوية بينهما بعد الاكل كما لا يخفى على بعد فتامل ولا تعدد غسله
اى لا يعدد صب الماء عليه اذ الغسل هو الصب مع العصر على ما سبق وقد نفى العصر فيه اولا فالمراد نفي
تعدد الصب وذكر العلامة في الفرق بين الغسل والصب بانه لا بد في الغسل من جريان الماء على المغسول
بخلاف الصب اذ يكفي فيه غلبة الماء على النجاسة واما اصابة الماء بدون الغلبة ليضم فهو النضح وعلى هذا
ليضم فليس فيه تعدد الغسل ولا الغسل بل يكفي صب الماء عليه مرة كما استفيد من حسنة الحلبي المنقولة انفا

بلعقه دواء

فتامل   وهنا تنبيه في عدم ابتداء كلام اورده ليرتبط به كلام المص بكلامه مع الاشارة الى ان الاستثناء

من النقله والمص جميعًا ثم استثناء الكثير والجاري هو المشهور بين المتاخرين وظ كلام العلامة في المنتهى مبرر

اعتبار التعدد في الكثير والجاري ايضا الا انه اكتفى في تحقق المرتين في الجاري بتعاقب الجريتين عليه وفي الكثير

الراكد بالخضخضة والتحريك بحيث يمر عليه اجزاء غير الاجزاء التي كانت ملاقية له اولا ونقل عن الشيخ نجيب

الدين في الجامع اعتبار التعدد في الراكد دون الجاري وعبارة الصدوق في الفقيه ليس يدل عليه وحكم المص

في الذكرى بانه لا ريب في عدم اعتبار التعدد في الجاري والكثير في غير الولوغ وحمل الراكد في كلام الصدوق

على الناقص عن الكر او النقب وفي صحيحة محمد بن مسلم في الثوب اذا اصابه البول اغسله في المركن مرتين فان

غسلته في ماء جار فمرة واحدة تصريح بسقوط التعدد في الجاري واما في الراكد الكثير ففيه مفهومان متعارضان

واما سقوط العصر فيهما فكانه على القول بان العصر لاخراج الماء النجس لما هو ظ كلام الش هيهنا كما اشار

اليه سابقا اذ الماء المغسول به في الكثير والجاري لا ينجس فلا حاجة الى اخراجه واما على القولين الاولين فالظ

ثبوته فيهما ايضا الا ان يق على القول الثاني ان العصر معتبر في مفهوم الغسل اذا كان بالماء القليل مطلقا   الاولى مدرس

كما يشعر به قولهم وبدونه يكون صبا لا غسلا   بناء على عدم اعتبار كثرته واما على القول باعتبار كثرته

فحكم الجاري مع القلة حكم سائر المياه القليلة فيعتبر فيه ايضا ما يعتبر فيها   مما ينفصل الغسالة عنه

بسهولة والا ينفصل عنه الغسالة بسهولة كالخبز والطين فلا يكفي المصب فيه لعدم انفصال الغسالة

عنه الا بالعصر كالثياب فلا بد فيه من صب الماء عليه حتى يعلم وصوله الى جميع اجزائه ثم عصره ان امكن

وان لم يمكن فلا يطهر بالقليل بل يتوقف طهارته على غسله في الكثير وكان هذا من فروع القول

بوجوب العصر لاخراج الغسالة فتامل   وكذا الاناء اي يصب عليه مرتين في غير الكثير والجاري

بناء على القول بالمرتين في البول وغيره كما اختاره المص لكن في تعدي الحكم الى الاناء اشكال لاختصاص

الصحيحة من الاخبار الدالة على المرتين في البول بالثوب وورود بعض الاخبار غير الصحيحة في البدن

ليس فقياس الاناء عليهما لا يخلو عن اشكال وقد عرفت في الاناء اطلاق رواية عمار بالاكتفاء بالمرة الواحدة

واختاره المحقق العلامة ورواية اخرى ليس عنه باطلاق الغسل ثلث مرات واختاره الشيخ في

الاقوله

في الخلاف   ولو بناء السود اليه اه جعل صاحب المعالم هذا الاشتراط مبنيا على نجاسة الغسالة وكان مراده انه
على القول بنجاسة الغسالة وهي الماء المنفصل عن المحل يحكم بنجاسة الماء بعد افراغه من الاناء كنجاسة الاناء
قبلها فينجس الآلة ايضا كذلك فلا ينبغي ان يعاد الى الاناء الذي قد غسل مرة وحصل تخفيف في نجاسته والا
لتنجس بالآلة كما كان اولا واما ما بقي من الماء في الاناء فليس كذلك لعدم نجاسته عندهم بالمنفصل بقرينة
ان ما يبقى منه بعد الافراغ في الاناء والعصر في الثوب يحكم بطهارته ويحتمل بعيدا حمل الكلام على عدم عود الآلة
اليه في الغسلة الثانية الا بعد غسلها مما اصابها من ماء الغسلة الاولى ودع توجيهه بعد بنائه على نجاسة الغسالة
لا فساد به   سواء في ذلك المثبت وغيره واشترط بعضهم في جواز التطهير على هذا الوجه كونه مثبتا بحيث
يشق قلعه وحكم صاحب المعالم بانه لا وجه له   بان شرب ما فيه بلسانه هذا معنى الولوغ لغة كما نص عليه
الجوهري وغيره وقال بعضهم انه ادخال لسانه فيه وتحريكه له وهو اعم والاولى اعتباره   قدم عليها
هنا هو المطابق لصحيحة ابي العباس عن الصادق ع وذهب الشيخ المفيد الى توسيط التعفير بينهما وسقطه
غيره   مسحه بالتراب الطاهر ظاهره عدم اشتراط مزجه بالماء وان جاز في ذلك لشرط ان لا يخرج
التراب بذلك عن اسمه على ما صرح به الشهيد في شرح الشرايع ولكن كلام العلامة في القواعد اطلق المنع عن المزج
ونقل عن الراوندي وابن ادريس اشتراط المزج ومال اليه العلامة في المنتهى واما اشتراط الطهارة في
التراب فما ذكره جمع من الاصحاب منهم العلامة في المنتهى معللا بان المطلوب منه التطهير وهو غير مناسب
بالنجس واحتمل في النهاية اجزاء النجس ايضا لان المقصود من التراب الاستعانة به على القلع وهو يحصل
بالنجس ايضا ولا يخفى ضعف الوجهين والحق ان الاشتراط محتاج الى دليل فحيث لم يقم دليل عليه فالظاهر
عدم الاشتراط لاطلاق النص ودعوى ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق هو الطاهر على ما قيل لا يخرج
عن اشكال فتأمل   وان فقد او خيف فساد المحل فعلى التقديرين يبقى المحل على النجاسة الا ان يرضى
بالفساد على الثاني وذهب الشيخ الى انه لو لم يوجد التراب ووجد ما يشبهه كالاشنان والصابون
والجص ونظايرها اجزاء ومنهم من الحق بفقد التراب خوف فساد المحل به وربما حكم بعضهم باجزاء
الاشنان ونحوه بطريق اولى لانه ابلغ في الانقاء فلا يشترط في اجزائه فقد التراب وخوف فساد المحل به

وحكم الشيخ وجماعة من الاصحاب بانه لو تعذر التراب سقط اعتباره واقتصر على الماء اى على المرتين به او باضافة مرة
اخرى بدلا عن التراب والاقوى ما ذكره الش ره   والحق بالولوغ لطع الاناء في شرح الشرايع جزم بهذا الالحاق وانه بطريق
اولى وفي شرح القواعد حكم بطهوره لذلك ولا ريب انه احوط ولا يلحق به وقوع لعابه فيه بل هو كساير النجاسات
على المشهور وقال العلامة في النهاية لو حصل اللعاب بغير الولوغ فالاقوى الحاقه به اذ المقصود قلع اللعاب من غير اعتبار
السبب والحق المفيد ومن تبعه مطلق المباشرة بالولوغ   ولو غسل في الكثير وكذا الجاري على المشهور كفت
المرة بعد التعفير والشيخ في الخلاف والمبسوط اعتبر التعدد في الكثير ايضا وبه قطع المحقق في المعتبر والكثير في تحقق التعدد
في الجاري بتعاقب الجريات عليه   خروجا من خلاف من اوجبها وهو ابن الجنيد فانه نقل عنه انه حكم في ولوغ الكلب
بانه يغسل سبعا احديهن بالتراب   في الفارة والخنزير اى موت الفارة وولوغ الخنزير وكانه تسامح في العبارة
اعتمادا على ما هو المشهور في كتب القوم وفي الكلام مسامحة اخرى وهي ان السبع في الفارة والخنزير بالماء بدون
التراب والسبع المتحقق في الولوغ ينبغي ان يحمل على ان احديها بالتراب لما ظهر مما نقلنا من الموجب وهو ابن الجنيد
ولانه لا دليل على الطهارة بالسبع بالماء ولا على السبعين بدون التراب مع ورود الامر بالتراب ايضا فضلا عن
ان يحكم باستحبابه مع ان ظاهر العبارة يوهم كون السبع فيهما على نهج واحد ويؤكد هذا الايهام اضافة قوله بالماء
هنالك فانه يوهم ان السبع فيهما بالماء بعد تراب كما في قوله والاقوى في ولوغ الخنزير وجوب السبع بالماء
فليحمل كلامه هنا لك على ان الزايد على الثلث المذكورة بالماء حتى لا يتوهم كون الزايد على السبع هو المسح بالتراب
فتامل   للامر بها في بعض الاخبار اشارة الى ما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله عم قال اغسل الاناء الذي
تصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات وعدم انتهاضه حجة على الوجوب لعدم صحة سنده باشتماله على جماعة من الفطحية
واما الرواية التي وردت في الخنزير فهي صحيحة كما سيشير اليه فكانه اجمل في الكلام اولا ليوهم كون الامر في
كليهما كذلك ليصلح وجها لعدم القول بالوجوب فيهما ثم حقق الامر واشار الى ان الامر في الفارة على ما ذكر اما
في رواية الخنزير فهي صحيحة تصلح حجة للوجوب ولا يخفى ما فيه من الحزازة ثم لا يخفى ان مورد الرواية هو الجرذ وهو
بضم الجيم وفتح الراء والذال المعجمة كبيرة الفارة فينبغي قصر الحكم على موردها كما اشار اليه المحقق الا ان جماعة
من الاصحاب اطلقوا الحكم في الفارة كما هنا وقال المحقق الثاني في شرح القواعد الظ عدم التفاوت نظرا الى اطلاق

اسم الفارة

اسم الفارة على الجميع وهذا منه غريب جدا فان ثبت اشتراك الجميع في اطلاق اسم الفارة عليها لا يقتضي اشتراكها
في الحكم لجواز اختلافها بالنوع واختلاف الحكم بسببه ولو سلم اتحادها نوعا فاختلافها صنفا وبالعوارض
يكفي لجواز اختلاف الحكم نعم لو علق الحكم على الفارة فاطلاق الفارة على الجميع يقتضي اشتراك الجميع في
الحكم وليس كذلك بل علق على الجرذ فتدبر   ومقتضى اطلاق العبارة وهنا هو الظاهر انه اذا لم يثبت
لهما حكم خاص فيكون حكمهما حكم ساير النجاسات في وجوب المرتين على راى المص ومن وافقه والمرة على راى
غيرهم وذهب بعضهم الى وجوب الثلث في الفارة ولا نظهر له وجها الا ان يق بوجوبها في ساير النجاسات
كما ستنقله عن الشيخ وذهب الشيخ الى ان ولوغ الخنزير حكمه حكم ولوغ الكلب تمسكا بان الخنزير يسمى
كلبا في اللغة وبان الاناء يغسل ثلث مرات من ساير النجاسات والخنزير من جملتها واجيب عن الاول
بمنع اطلاق اسم الكلب على الخنزير حقيقة وعن الثاني بمنع وجوب الثلث في الساير على انه على مقتضى
الوجه الثاني يجب الاكتفاء بالثلث بالماء وعلى الوجه الاول يجب اعتبار التراب فيهما كما في الكلب فبينهما
تناف فتامل   لصحيحة رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى عم قال سالته عن خنزير شرب
من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات ولا يبعد حملها على الاستحباب كما فعله المص لعدم الظهور قائل
بمضمونها من متقدمي الاصحاب مع انه ليس بلفظ الامر والحكم بالوجوب بمثل هذه الاخبار بناء على
انها بمعنى الامر لا يخ عن اشكال فتامل   وهذا يتم فيما يغسل مرتين اه لان المراد ان هذا انما يتم فيما
يغسل مرتين مثلا لخصوصية في النجاسة واما اذا كان غسله بتعدد لخصوصية في النجاسة لا لتلك
النجاسة بنفسها كما في الولوغ فلا اذ لا ريب ان النجاسة فيه ليست الا نجاسة الكلب والخنزير مع انه لا
يجب السبع فيها اذا لم تصب بطريق الولوغ فعلم ان وجوب السبع في الولوغ لما هو المشهور بين
المتاخرين في الخنزير ونقلناه عن ابن الجنيد في الكلب انما هو لخصوصية فيه وانه لم يكن معلومة لنا
فالحكم بوجوب السبع في غسالته مشكل اذ غاية الامر ان يسلم نجاستها بنجاسة الكلب والخنزير فيجب
ما يجب في اصابة نجاستهما واما كون حكمها حكم الولوغ فلا اذ الغسالة لا يسمى ولوغا والسبع انما ورد
فيه وعلى هذا فلا يرد ان يق كان الامر في الغسالة مطلقا كذلك ولا اختصاص له بالولوغ اذ غسالة اللحم نفسه

فلا يسمى ولوغاً وذلك لان كلام الشارح مبنى على تسليم ان الغسالة ليست بنجسة بنجاسة ما كانت الغسالة غسالة له لكن
يقول انه اذا اعتبرت فيه خصوصية زائدة على اصل النجاسة وعلق عليها حكم فلا وجه للحكم بتعدى الحكم الى ذكره
الغسالة لعدم وجود الخصوصية فيها هذا وليس بناء الكلام على خصوص مذهب المص فان الحكم في الغسالة بما
لا اختصاص له بمذهب المص فلا بد ان على مذهبه لا يتحقق في الغسالة تعدد الخصوصية النجاسة لوجوب الغسل عنده
في الجميع حتى الولوغ من غير فرق في الولوغ اضيف لخصوص النجاسة مسح بالتراب ليس وذلك لانه اذا لم يبن الكلام
على خصوص مذهب المص فلا ريب ان الولوغ يغسل فيه تعدد الخصوص النجاسة على بعض المذاهب على انه لو بنى الكلام
على مذهب المص ليس يمكن ان يقال انه عقب المسح بالتراب ليس غسلا لانه قبل الغسل فيه ثلثا كما هو المشهور وبعضهم انه يغسل
في الولوغ ثلثا احديها بالتراب ومع فالمراد ان في غسالة الولوغ لا يمكن الحكم بوجوب الغسل بالتراب لانه
لخصوص الولوغ وغسالة الولوغ ليست ولوغاً اذ التحقيق المراد انه لا يمكن الحكم باستحباب السبع في غسالة الولوغ
لاختصاصها بالولوغ فتدبر واعلم ان هذا التحقيق ليس من متفردات الشارح بل هو ماخوذ مما ذكره جمع من الاصحاب
كالشيخ في الخلاف والمحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى فانهم حكموا بعدم تعدى حكم الولوغ الى غسالته لاختصاص
النص بالولوغ فحمله على الولوغ قياس لا نقول به وحكوا القول بالتعدي عن بعض العامة وانت خبير باتجاه ما ذكروه
على ما اشرنا اليه سره وان مناقشة المحقق الثاني معهم وحكمه بان الظاهر اعتبار ما يقتضيه الولوغ في غسالته لانها
نجاسة الولوغ وكذا ما استقربه العلامة في النهاية من الحاقها بالولوغ لوجود الرطوبة اللعابية فيها ليس
بشيء ولك ان تحمل كلام الشارح على ان هذا التفصيل والفرق بين الغسالة الاولى والثانية على ما ذكرنا انما هو على مذهب
فيما يغسل مرتين لا لخصوص النجاسة بل لوجوب المرتين عنده في جميع النجاسات اذ ح يتجه القول بوجوب المرتين
في المرة الاولى لوجوبها عنده في كل نجاسة والاكتفاء بالمرة في الثانية لحكم العقل بعدم زيادة نجاسة الفرع
على الاصل اما الخصوص الذي يحصل فيه الزائد على المرتين كما في الولوغ فلا لان غسالة الولوغ لا يسمى ولوغاً فاذا
ورد في خصوص الولوغ ما زاد على المرتين لا يمكن الحكم بوجوبه في غسالته ليس وفي هذا الكلام اشارة
ليس الى انه على مذهب من خص المرتين ببعض النجاسات واكتفى في الباقي بالمرة لا يمكن اجراء هذا الحكم اصلاً جزئي
بل ينبغي هذه الاكتفاء بالمرة في الغسالة مطلقا فتامل ما لم يتغير بالنجاسة اه اي ما لم يتحقق شيء من

هذه التفصلة

هذه المنفصلة فاذ المحقق واحد منهما فليثبت بطاهرة من ساير النجاسات التي تقبل التطهير مراده ان الماء
مطهر من جميع النجاسات التي ذكرها في الجملة وان احتاج في بعضها الى شيء اخر فلا يرد النقض بالعلوج لاحتياجه
الى التراب وفيه بعد لان بعد الكافر يقبل التطهير بالاسلام مع ان الماء غير مطهر له كما ذكره سلطان العلماء وكذا
الكلب والخنزير وساير الاعيان النجسة فانها تطهر بالاستحالة ربما ادعى المشهور بل ادعى الشيخ في الخلاف الاجماع
عليه وكذا بالاستحالة ترابا او دودا في المشهور بل لا يظهر خلاف في صورة الاستحالة دودا وكذا بالاستحالة ملحا كما هو
الاظهر وذهب اليه المصنف والشيخ وجمع من محققي الاصحاب مع ان الماء غير مطهر لها ولو قيل لدفع ما اوردنا ان المراد ان
الماء مطهر لكل ما يقبل التطهير مع بقائه بحقيقته فيرد ان الدم يقبل التطهير مع بقائه بحقيقته بالانتقال كما ذكره
في ش وغيره مع ان الماء غير مطهر له كذا وكذا العصير بالانتقاص على القول بنجاسته كما هو رأي المصنف هنا وفي س
الا ان يمنع بقاء الحقيقة في الحالين اما في الاول فلانهم جعلوا الطهارة بالانتقال باعتبار الاستحالة قال في الذكرى
يطهر الدم بانتقاله الى البعوضة والبرغوث لسرعة استحالته الى دمهما واما في الثاني فلان الدبس حقيقة
اخرى غير العصير ويمكن ان يقال ليس المراد ان الماء مطهر لكل ما يقبل التطهير مع بقائه بحاله وان لم يبق بحاله بعد التطهير
بعد التطهير بالماء وفيه بعد الا ظهور دفع الجميع بان المراد ان الماء مطهر لكل ما يقبل التطهير مع بقائه على اسمه الذي كان عليه
في حال النجاسة وظ ان الكافر وكذا ساير ما اوردنا لا يبقى اسمه بعد التطهير اما في غير الدم فظ واما فيه فلانه وان بقي فيه
اسم الدم ولكن كان اولا دم انسان مثلا وصار بعد التطهير دم بق او برغوث وهو يكفي لعدم بقاء الاسم
فتامل ويحتمل ان المراد ان الماء مطهر مطلقا للاشياء من ساير النجاسات لا الاعيان النجاسات وح فلا يضر عدم تطهيره
لبدن الكافر ونحوه فانه عين النجاسة واما قوله التي تقبل التطهير فهو احتراز عما اذا لم يقبل التطهير كالمايعات
النجسة التي لا تقبل التطهير الا اذا صارت ماء فالمراد قبولها التطهير باعتبار المحل اي لم يكن في المايعات واراد بكونه
مطهرا من ساير النجاسات كونه مطهرا منها مع بقاء المحل على حقيقته فاحتيج الى التقييد المذكور ولا يخفى بعده
فتامل مع زوال عين النجاسة عنها بما يشتمل له ظاهره انه اذا كان للنجاسة عين يجب زوالها بالارض
ونحوها كان يجف رطوبته بمجرد الوضع عليها او مع السكون عليها ساعة ولو لم يكن لها
جرم ولا رطوبة يكفي مسح المساس والظ ان مع وجود العين ايضا لا يجب ازالتها بالارض بل لو ازيلت بغير الارض

كي الاساس بجانب بعدها وفي بعض النسخ منها بحيث بها وذلك وغيرهما وقع يمكن ان يحمل عليهما بناء على ما التبدل الازالة بغير الارض
فافهم   مالم يخرج عن اسم الارض نقل في شرح الارشاد عن مصنف العلامة انه اكتفى بالرطوبة مالم يصدق عليها اسم الوحل   الرطبة بدر
واستحسنه فكان خروجه عن اسم الارض يتحقق عنده بالاطلاق اسم الوحل عليه فافهم   والاطلاق النفي والفتوى اه صح
المص في الذكرى بانه الطهارة بناء وظاهر ابن الجنيد هو الاطلاق اشتراط الطهارة فيها ويبوستها ونفي عنه في المدارك البأس
فالمراد بالاطلاق الفتوى هو الاطلاق فتوى الاكثر فتدبر   وخشبة الاقطع كالنعل في الحكم اشكال الا ان يثبت تسميتها
نعلا او النسبة اليه وهو ممنوع بل عبارته نفسه تشعر بخلافها واضعف منه الحاقها باعتبار وضوطها في الوحل هذا
والملحق به اسفل العصا ورأس الرمح وما شابهها في ذلك كما صرح به في شرح الشرايع المشهور عدم الاطلاق النعل عليها حقيقة
ولا مجاز   ونقص البئر اراد به ما يشمل نزح الجميع لانه نقص بالنسبة الى ما يتجدد بعده ليفي فافهم   وتطهر العين
الخ انه يقرأ على صيغة التفعيل بناء على ما مفعوله فيكون العين واضافتها ليفي احدى المطهرات ولا يخفى ما في جعلها مطهرا
لبواطنها من التحمل بل الاولى ان يجعل المطهر فيها زوال العين ويمكن ان يقرأ على صيغة المجرد ويكون بالمتحابذلكا
من الفاعل ويجعل المطهر زوال العين لما ذكرنا اولى ثم انه ليس الغرض منه بيان مطهر اخر بل بيان الحكم فيها من غير
اعتبار مطهر فيها ثم لا يخفى انه ان اعتبر مطهر فيها فالمطهرات على ما عدها اثنا عشر وان لم يعتبر فاحد عشر وعلى
التقديرين فلا ينطبق على العشرة التي ذكرها اولا الا ان لا يجعل التابعة في العلوق مطهرا على حدة بل داخلا في الارض
ويجعل الثالث في النار ليفي بان يجعل المطهر مطلق الاستحالة الشاملة لما كان بسبب النار ويمكن جعل الانقلاب
ليفي داخلا في الاستحالة ومما يؤيد هذا ان المص في البيان جعل الاستحالة شاملا لهما فانه قال وعند حصر المطهرات
والاستحالة بالنار بحيث يصير رمادا او بصيرورة الخمر خلا وبالانتقال الى الحيوان الذي لا نفس له كدم البق اعتبث
والبق ومن هذا يظهر وجه عدم ذكره للانتقال هاهنا لكن حمل عبارة المص هاهنا عليه لا يخلو عن بعد ويمكن ليفي
ان يجعل احد المطهرات النقص مطلقا ليشمل نقص البئر وذهاب ثلثي العصير ويجعل عدهما اثنين على انه للتفصيل والا
فالمطهر الذي هو من العشرة ما يشملها ويؤيد هذا ان في بعض النسخ ليس علامة المتن على لفظ الذهاب
فيكون المتن هكذا ونقص البئر وثلثي العصير فتأمل   بالمضمضة مرتين هذا مع العلم بوصول الماء بالمضمضة
الى ما وصل اليه النجاسة لما ان يطرء اللازم على الفم بعد دخول شيء في الاسنان واما اذا دخل شيء نجس فيها فلا يطهر بمجرد

المضمضة مرتين

المعفضة مرة او مرتين ما لم يعلم وصول الماء اليه تماما وبعد التلميع كانه انما يكفي ذلك في ما يقبل التطهير كالجامدات واما
فيما لا يقبل الا بالاستحالة كالمائعات النجسة فيعتبر فيه ذلك وكذا اذا لم يحتج الى العصر فلو احتاج اليه كالثوب
فالظاهر عدم طهره بدون ذلك   وحاصل من الوضاءة اي النقاء والوضوء بمعنى الشرعي مأخوذ من الوضاءة
التي هي في اللغة بمعنى النظافة والنضارة   والسبب اعم منهما مطلقا فان المراد بالسبب ما له دخل في وجود مسببه سواء
كان سببا تاما ام لا والمراد بالموجب هو السبب التام فالحدث في غير وقت وجوب مشروطه سبب بهذا المعنى وليس
بموجب وعنه يظهر اعميته من الموجب واما اعميته من الناقض فلانه باعتبار ان المراد به فعلية السببية هنا اصلا
لما ان لم يكن له مدخل بالفعل وهي فالحدث بعد الحدث سبب وليس بناقض بناء على حمل الناقض على النا
بالفعل لا ما يصلح له ذلك ويمكن ان يقال فيه انه ليس المراد بفعلية الاسباب هنا هو التاثير على ما هو مصطلح
ارباب المعقول بل ما يتناول لكون الشيء معرفا وعلامة وهي فالحدث بعد الحدث سبب وان اعتبر الفعلية بالفعل
ولم يكتف بالصلاحية على ما ذكرنا اولا ومن هنا جوزوا علماء الشرع تواردها على معلول واحد ويدل على
مع ما في التفرقة بين الناقض والسبب واعتبار الصلاحية والفعلية في احدهما دون الاخرى من التعسف ان هذا
انما يفيد اعمية السبب من الناقض بوجه واما اعميته منه مطلقا فلا يثبت بذلك ما لم يثبت كون كل ناقض سببا
ولا دليل عليه بل لو كان الكلام في السبب والناقض مطلقا او في خصوص الوضوء فدعوى تلك الكلية ظاهرة
الفساد اذ الجنابة ناقضة للوضوء وليست سببا له وكذا وجود الماء بالنسبة الى التيمم نعم لو اعتبر السبب
والناقض بالنسبة الى الطهارة لم يتوجه النقصان وكانت الكلية ظاهرة لكن الكلام هنا في موجب
الوضوء لا الطهارة فاعتبارهما بالنسبة اليها لا يخلو عن بعد ويمكن ان يقال ان غرضه اعتبار النسبة بين
الثلث بالنسبة الى الوضوء وباعتبار هذه الاسباب الستة لا مطلقا فلا يرد النقصان فتأمل كان بينها
عموم من وجه في الثلث لاجتماعها في الحدث الواقع بعد الطهارة في وقت وجوب المشروط ووجود الناقض بدون
الموجب في ذلك الحدث قبل الوقت وكذا الجنابة العارضة للمتطهر بالنسبة الى الوضوء لكن ليس نظر الشارح
اليها الا الحاكم باعمية السبب مطلقا من الناقض كما اشرنا اليه ووجود الموجب بدون الناقض في الحدث
الواقع بعد الحدث في الوقت بناء على ان المراد بالموجب ما يصلح ان يكون موجبا او ان علل الشرع علامات

اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه
يلزم حصول الماء في اسباب
الحدث ونحوه منه

ومعرفات فجعل منها موجبا للغسل على قياس ما ذكرنا من الوجهين في السبب ويمكن ايضا ان يجعل الموجب بمعنى الناقض وهو دخول
وقت المشروط ونحوه كما في البلوغ بالسن لكن يجد منه ذلك بعدم تحقق امثاله من الموجبات فتامل فكان
التعبير بالسبب احسن اذ لا مناقشة في كون هذه الامور اسبابا للوضوء على الاطلاق بخلاف كونها موجبات له اذ لا بد من
التقييد بكون عروضها في وقت وجوب مشروطه واشار بقوله اولى الى انه لا ضير في اطلاق الموجب عليها باعتبار ايجابها
في بعض الاوقات اذ يكفي ذلك في وجه التسمية ولا يلزم في صحة التسمية ثبوته لكل فرد منها فتامل على وجه يأتي
تفصيله لما كان المراد هنا حصر ما يوجب الوضوء خاصة لا ما يوجبه وان كان مع الغسل ولهذا لم يذكر الحيض والنفاس
فظن ان مطلق الاستحاضة ليس مما يوجب الوضوء خاصة فلهذا قيدها الشارح بالوجه الذي يأتي اشارة الى القليلة
او ما في حكمها الاخرين ايضا بالنسبة الى بعض الاوقات لا يوجبان غير الوضوء كما عدا الصبح في المتوسطة والعصر والعشاء
في الكثيرة فتدبر المعتبرة شرعا وهو اوله لانه كان غرضه دفع ما يتوهم من عبارة المص انها تقتضي صحة النية
المقارنة لابتداء غسل الوجه مطلقا وان كان الابتداء من اسفل الوجه وليس كذلك بناء على ما هو المشهور ومختار
المص في ساير كتبه من وجوب الابتداء بالاعلى فدفع ذلك بان المراد بغسل الوجه الذي وجب مقارنة النية له هو
الذي ابتدئ به من اول جزء من اعلاه اما بناء على حمل الغسل على الغسل الشرعي والغسل الشرعي للوجه هو ذلك
او بناء على الظهور ان النية لا بد من مقارنتها لاول افعال الوضوء وغسل الوجه لا على ذلك الوجه ليس من افعال
الوضوء ولا يخفى سخافة التوهم وعدم الحاجة الى دفعه في مثل هذا الكتاب اذ لو كان المراد بغسل الوجه هنا ما
يجزي شرعا فيبني على المذهبين في المجزي منه واما الايراد على المص بانه لم يتعرض ههنا لوجوب الابتداء بالاعلى
مع ان مذهبه ذلك كما يشهد به ساير كتبه فيندفع بانه اكتفى عنه بذكره الى في تحديد الوجه كما اكتفى بمن والى في
اليدين كما سيشير اليه الشارح فافهم لانه خارج عن الفرض بالفاء اى عما هو المفروض من عد الواجبات اذ
لا بد فيه من تخصيص الوضوء بالواجب فلا يتصور فيه الندب ويمكن ان يجعل الفرض بمعنى الواجب وان يكون
بالمعنى الحجة لا الجميع واحد فافهم ادموافقة لطاعة او لكونه تعالى اهلا للعبادة او لان العبادة شكر
لنعمته او طلبا للرفعة عنده ونيلا لما لديه من الثواب وفي حكمه فعلا خوفا من عقابه على تركه ونقل المص
في قواعده بطلان العبادة بهاتين الغايتين اى طلب الثواب والخوف من العقاب وبه قطع السيد رضي

وما آل به

الدين بن طاوس ايضا

الدين بن طاوس ليفم محجابان فاصدق الك انما قصد الرشوة والبر طبيل ولم يقصد وجه الرب الجليل وهو دال على انه

على سقيم وانه عبد لئيم والظ لما اضافه المص في القواعد على الذكرى صحة العبادة على اصل الوجه ليفم لدلالة الآى والاخبار

عليه واشعاد ترغيبات الكتاب في السنة به وان كان فعلها لامتثال امره وموافقة رضاه اولى واقل في رتبته والتفصيل

شرح الدروس لعل الذى لا ابتغاه تشبيها بالقرب المكانى لانه جعل القرب حقيقة في المكانى فاشار الى ان اطلاق

القرب بالقصد المذكور على اصل الوجوه باعتبار تشبيه ما يترتب عليه من القرب المعنوى بالقرب المكانى ويمكن ان يجعل ذالك

متعلقا بالاخير فقط لما هو ظ عبارة الذكرى بناء على اصل الوضع حقيقة فيما يكون بالقرب المكانى فالاطلاق فيهما باعتبار

التشبيه فافهم او مجردا عن ذالك فانه تم غاية لكل مقصد اى بقصد فعله لله مجعل الغاية ذات الله فتم مجردا عن

ماذكر من امتثال امره وغيره بناء على انه تم غاية كل مقصود انت خبير بان قول الحكماء انه تم غاية الغايات وغاية

كل مقصد باعتبار ان مرادهم بالغاية ما يكون سببا لفاعلية الفاعل وظ ان سببية فاعلية كل فاعل ينتهى اليه تم

كسببية وجوده وظ ان الغاية التى يعتبر قصدها في العبادات لا يكفى فيها مجرد ذالك فالصواب انه لابد من قصد فعله

لله على اصل الوجوه التى ذكرها او لا فتامل والاستباحة مطلقا اى في جميع افراد الوضوء وذالك اما لان الكلام

في الوضوء الواجب اى بحسب اصل الشرع وكل وضوء كك فهو مبيح وانما قيدنا بالواجب بحسب اصل الشرع لئلا ينتقض

بنحو وضوء الحائض للذكر وقت الصلوة اذا وجب بالنذر مثلا واما لان الكلام في الوضوء الذى هو من اقسام الطهارة

والاباحة تعتبر في الطهارة على اصطلاح المص والمشهور والمراد بالاباحة في الجملة اعم من التامة والناقصة ليشمل وضوء الحائض

مثلا للصلوة لانه دخل في الاباحة فتامل او الرفع حيث يمكن لا في نحو دائم الحدث من المستحاضة والمبطون والسلس

واعلم انهم قالوا ان المراد بالحدث هو الحالة التى لا يباح معها الدخول في الصلوة ونحوها مما يتوقف على الطهارة فان

اريد انه لا يباح معها الدخول فيها اصلا فالحدث في دائم الحدث يرتفع بالطهارة لاستباحة الدخول في الصلوة لم بها

فى استباحة الصلوة يستلزم رفع الحدث ليفم وان اريد انه لا يباح معها الدخول فيها الا لضرورة ونوع رخصة فيمكن ان

نوى في دائم الحدث وكذا المتيمم انه لا يرفع عنه الحدث وان استباح الصلوة لوجوبها فيه لا يمكنه معها الدخول في

الصلوة الا باعتبار عذره من كونه دائم الحدث وانه لا يجد الماء ورخص في التيمم معه وعلى هذا فاستباحة الصلوة لا تستلزم

دفع الحدث وكلام الشهيد مبنى على هذا الوجه وكذا ما حكم به المص في الدروس من ان المبطون والمستحاضة والسلس ينوون

دوازده الوزارة اليقانه

الاستباحة او رفع ما مضى وتجويزه نية رفع ما مضى كانه باعتبار ان الحدث الماضي يرتفع عنه بالطهارة بعده بالكلية بحيث لو لم يكن
الحدث الحالي لم يكن فيه مانع من الصلوة اصلا واما الحدث الحالي فلم يرتفع عنه بالكلية وانما ابيح له الدخول في الصلوة معه
للضرورة فلا يجوز له نية رفعه بل مدخلية الطهارة السابقة في رفع الحدث اللاحق غير ظ اصلا لجواز اغتفاره من غير مدخلية
لها في تخفيفه ورفعه في الجملة وانما المعلوم دخلها في رفع السابق فلا يمكن نية الرفع الا بالنسبة اليه هذا ولما كان القول
بوجوب التعرض في النية لرفع الحدث بل الاستباحة ايضا ضعيفا لعدم دليل عليه صالح فلا حاجة الى تفصيل الكلام في هذه
المباحث فتامل   والمراد رفع حكم الحدث لانه حمل الحدث على ما صدر عنه من موجبات الطهارة فحكم بانه بعد وقوعه لا
يرتفع فيجب ان يحمل على رفع حكمه ولا يعرف انه لم لا يجوز ان يراد به هو الحالة المذكورة وح فرفعه محمول على الظاهر لا بمعنى رفع ما تحقق منه
في الزمان السابق كما يتوهم ليرد انه اذا وقع لا يرتفع بل بمعنى انه ترفع تلك الحالة بعد الطهارة وتنقطع استمرارها فتدبر   اى مدبر
ص   حيث يكون الفعل مشتركا اى جاز وقوعه منه في ذلك الوقت في الواقع على وجهين كمن عليه صلوة الظهر اداء
وقضاء فعليه ان يعين ان ما يفعله هو الاداء او القضاء واما اذا لم يكن عليه الاداء او قضاء فيكفي قصد صلوة الظهر
من دون تعرض الى الاداء او القضاء وح فلما لم يكن في الوضوء اشتراك شرعي في الوجوب والندب على ما ذكره الشارح فيكفي
فيه قصد الوضوء قربة الى الله ولا حاجة الى تعيين انه واجب او ندب وما ذكره سلطان العلماء من التامل فيه وان الظ
لزوم التعيين في نظر المكلف في حال النية فيه تامل اذ لا دليل على لزوم تعيين المكلف تلك الخصوصيات اذا لم يكن
اشتراك في الواقع لانه اذا قصد ذلك الفعل قربة الى الله فلم يقع الا على وجه واحد فقد نوى ذلك الفعل ولا دليل على وجوب ان يعين
ويلاحظ انه اداء او قضاء واجبا وندبا كما لا دليل على تعيين ساير الخصوصيات الاخرى مما يتصف به الفعل سلمنا عدم كفاية
التعيين في نفس الامر ولزوم التعيين في نظر المكلف لكن نقول ان ذلك انما هو مع عدم علمه بالتعيين وتجويزه
الاشتراك كمن احتمل كون الغد من رمضان وعدمه وان كان من رمضان مثلا في الواقع فح سلمنا لزوم التعيين عليه
واما اذا لم يكن عنده ايضا اشتباه واحتمال اشتراك كما في الوضوء على ما ذكره الشارح من عدم الاشتراك فيه فاى دليل
على عدم كفاية قصد ذلك الفعل مطلقا ولزوم قصد انه اداء او قضاء واجبا وندب فتامل   حتى في الوجوب
والندب لما كان عدم الاشتراك في الوضوء بين الافراد المختلفة في الكمية او الكيفية اوهما معا امرا ظاهرا بخلاف
غيره من العبادات كالصلوة وانما الاشتراك الذي يتوهم في الوضوء هو اشتراكه بين الواجب والندب جعل ذلك

[illegible]

فرد احتياطا واستدل على نفيه بما ذكره لانه في وقت العبادة الواجبة الواجب اه وكذا مع وجوبه بنذر او شبهه وقال سلطان
العلماء فيه نظر لانا لا نسلم ان في وقت العبادة الواجبة لا يكون الا الوضوء الواجب لان الوضوء في كل وقت مستحب
ولا يخفى ما فيه لانه اذا وجب عليه الوضوء بوجوب الصلوة مثلا فكيف يكون مستحبا ولعل مراده ان للوضوء في كل
وقت غاية يستحب الوضوء لها كالكون على الطهارة مثلا فيجوز للمكلف الاتيان بالوضوء المندوب لها وان
وجب ايض عليه لغاية اخرى وح فقصد الندب فيه ليس بمعنى كونه مندوبا في نفسه مطلقا حتى يكون فاسدا
باعتبار كونه واجبا بل بمعنى كونه مندوبا لتلك الغاية والحاصل انه يقصد الوضوء ندبا للكون على الطهارة
مثلا لكون الوضوء مندوبا لها من غير قصد الى كونه واجبا عليه من جهة اخرى ولا دليل على عدم جواز
على هذا الوجه وح يحصل الاشتراك في الوضوء ايض واعلم ان القول بان الوضوء لا يكون في حال واحد واجبا
وندبا معا بل مع اشتغال الذمة بمشروط به واجب بعينه لا ندب مشهور بين الاصحاب وظاهرهم ان مرادهم
انه لا يجوز الوضوء بقصد الندب مع اشتغال الذمة بمشروط به ويتوجه عليه ايض ما اشرنا عليه الا ان يق
ان بناء كلامهم على اشتراط قصد الوجوب والندب في النية بمعنى وجوب قصد حال الفعل في نفسه مطلقا
من غير نظر الى خصوص غاية غاية اذ ح لا شك في وجوب الوضوء عليه عند اشتغال الذمة بمشروط به
فاذا وجب عليه قصد ذلك الفعل فلو لم يقصد ذلك وقصد الندب باعتبار خصوص بعض الغايات
لم يصح وضوءه لكن اثبات اشتراط قصد الوجوب والندب على هذا الوجه دونه خرط القتاد وكيف كان
فكلام الشهيد هيهنا ليس مبنيا عليه اذ غرضه عدم اشتراط قصد الوجوب والندب في النية وانه لا
يشترط فيها الا القربة والتميز حيث يقع فيه الاشتراك لكن لا يتصور الاشتراك في الوضوء حتى بين الواجب
والندب فيتوجه عليه ما ذكرنا من انه يتصور الاشتراك فيه ايض بان ينوي الوجوب او ينوي الندب بقصد
غاية يندب لها الوضوء ولا دليل على عدم جواز الوضوء ندبا على هذا الوجه فاثبات عدم الجواز بناء على
اشتراط قصد الوجوب والندب في النية مما لا يفيده توجيه كلام الشهيد هنا وقد تصدى والدي طاب ثراه
لابداء وجوه من الاستدلال على عدم جواز الوضوء المندوب مع وجوبه لسبب من الاسباب وزيف كلا منها
ثم حكم بان هذا الحكم مما يشكل اثباته فالظاهر جواز الوضوء ندبا مع اشتغال الذمة بموجب الوضوء فان

جوزنا التداخل كما هو الحق يكون كافياً من الواجب ايضاً والا فلا بد من وضوء اخر للواجب فهذا ما اردنا الاطلاع على

الوجوه المذكورة فما اورد عليها فليرجع الى شرح الدروس واما ما ذكره سلطان العلماء في الحاشية الاخرى ان الظ

ان بناء ما يقوله الشهيد على مذهب من يقول ان في وقت العبادة الواجبة لا يصح الاتيان بالمستحب منها ففيه ان

هذا التحقيق ذكره الشيخ وغيره في خصوص الوضوء ولو جعل بناؤه على ما ذكره فلا اختصاص له بالوضوء وهو

وبعينه ينبغي اورد عليه سلطان العلماء منع انه في غير وقت الوجوب لا يكون واجباً لجواز تحقق الوجوب

بالنذر وشبهه الا ان يقال الوجوب بالنذر وشبهه ايضاً داخل في الشق الاول لان وقته يكون وقت العبادة

الواجبة فلا يصح المندوب فيها او يقال المراد انه ينتفي الوجوب باصل الشرع ولا يخفى ان التوجيه الثاني لا ينفعه

انتهى ولا يخفى ان هذا المنع يندفع بما اشرنا اليه من اضافة النذر وشبهه ايضاً في الشق الاول واما ما ذكره هو

من ادخاله في الشق الاول فان وقته يكون وقت العبادة الواجبة ففيه ان الشق الاول ليس وقت العبادة

الواجبة مطلقاً بل وقت العبادة الواجبة المشروطة به وفي صورة النذر وشبهه ليس عبادة واجبة مشروطة

به الا ان يحمل كلامه ايضاً على ما ذكرنا من ان حكمه ايضاً حكم ما ذكره اذ لا يصح ح ايضاً الوضوء المندوب فتامل

بان ينتقل كل جزء من الماء او اي يصل كل جزء من الماء الا ان ينتقل من محله الى غيره بنفسه او بمعين اذ في الغسل كذلك

واما في المسح فما في كل جزء من الرطوبة لا يصح الا ان ينتقل الجزء اخر وقال سلطان العلماء لا يخفى عليك حسن العبارة ومراده ان انتقال كل جزء من الماء انما

يتبين اذا قصد اجراء كل جزء من الماء فان الواجب جريان الماء على كل جزء من المغسول لا اجراء كل جزء من الماء وليس في ذلك بواجب بل الواجب هو جريان

الماء على كل جزء من المغسول وظ انه لا يلزم فيه انتقال الماء من كل جزء الى اخر وهذا بناء على انه حمل الانتقال

على الانتقال له اما اذا احمل الانتقال لنا بالامكان كما اشرنا اليه فيندفع ذلك كما لا يخفى   على ما دار عليه الابهام

والوسطى اي احاطاه ووقع بينهما من تفريجهما واعلم ان مستند الحكم صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع انه قال الوجه

الذي قال الله عز وجل بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص منه ان زاد عليه لم يؤجر وان نقص

منه اثم ما دارت عليه الابهام والوسطى من قصاص شعر الرأس الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديراً

فهو من الوجه وما سوى ذلك فليس من الوجه فقال الصدغ من الوجه قال لا ومعنى الرواية على ما فهمه الاصحاب

ويستفاد من تحديدهم للوجه ان قوله عليه السلام ما دارت عليه الابهام والوسطى بيان لعرض الوجه

وقولهم من قصاص

وقوله من قصاص شعر الرأس الى الذقن للطول وقوله وما جرت عليه الاصبعان كانتا كـليلـبيان العرض وقد دقق المحقق

البهائي فيه وحمله على وجه اخر وهو ان كلا من طول الوجه وعرضه ما اشتمل الابهام والوسطى بمعنى ان الخط الواصل من

القصاص الى طرف الذقن وهو مقدار ما بين الاصبعين غالبًا اذا فرض ثبات وسطه وادير على نفسه لتحصيل شبه

دايرة فذلك القدر هو الوجه الذي يجب غسله قاله في الحبل المتين وذلك لان الجار والمجرور في قوله من قصاص

شعر الرأس اما متعلق بقوله دارتا او صفة مصدر محذوف والمعنى ان الدوران يبتدي من القصاص منتهيا

الى الذقن واما ما الثاني الموصولة الواقع خبرا عن الوجه وهو لفظة ما ان جوزنا الحال عن الخبر والمعنى ان الوجه هو

القدر الذي دارت عليه الاصبعان حال كونه من القصاص الى الذقن فاذا وضع طرف الوسطى مثلًا على قصاص

الناصية وطرف الابهام على اخر الذقن ثم اثبت وسط انفراجهما ودار وسط الوسطى مثلًا على الجانب الايسر الى

اسفل ودار طرف الابهام على الجانب الايمن الى فوق وتمت الدايرة المستفادة من قوله مستديرا وتحقق ما نطق

به قوله وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه انتهى وانت خبير بان هذا المعنى وان كان اوفق بلفظة

دارت ومستديرا لكن مع ذلك كان حمل الرواية عليه بعيد جدا واما ما استدل به على عدم صحة توجيه القوم للرواية

من انه يقتضي خروج بعض الاجزاء عن حد الوجه مع دخوله في التحديد الذي عينه عم فيها ودخول البعض فيه مع خروجهم

من التحديد المذكور وكيف يصدر مثل هذا التحديد الظاهر القصور الموجب لهذا الاختلاف عن الامام عم فتفصيل القول

فيه وفيما فيه في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه مواضع التحذيف سميت بذلك لحذف النساء والمترفين

عنها ما ينبت عليها من الشعر الخفيف والعذار والعارض العذار على ما ذكره المصنف في الدروس ما حاذى الاذن بين

الصدغ والعارض والصدغ هو المنخفض الذي ما بين اعلى الاذن وطرف الحاجب والعارض على ما فسره ايضا في الدروس

هو الشعر المنحط عن القدر المحاذي للاذن الى الذقن والمراد هيهنا محله ثم في دخول العذار والعارض في الوجه

ووجوب غسلهما خلاف بين الاصحاب وتفصيل القول فيه في شرح الدروس والمراد بتخليله اه اي النزاع

بين الاصحاب حيث حكم بعضهم بوجوب التخليل في الخفيف وبعضهم نفى وجوبه مطلقا انما هو في غسل البشرة الخفيف

المستورة بالخفيف اما الظاهرة فلا نزاع في انه لا بد من غسلها بلا خلاف فيه ولا يخفى انه على هذا يصير النزاع قليل

الجدوى لانه اذا وجب غسل الظاهرة في الخفيف فلا شك ان عند ايصال الماء اليها يصل الى البشرة المستورة

ليفيد ما لبّا وشيدان لا يصل اليها لحصول العلم او الظن بالوصول الى الظاهر فلا ينفك عادة عن حصول العلم او الظن
بالوصول الى المستورة فالذي يظهر بالتامل في كلام الاصحاب ان النزاع في وجوب ايصال الماء الى البشرة الظاهرة
خلال الشعر الخفيف واما المستور تحت الشعر فالظاهر انه لا نزاع لاحد في عدم وجوب غسله وان كان في الخفيف
والتفصيل في شرح الدروس فليرجع اليه وهو مجمع عظمي الذراع اى الموضع الذي يجتمع فيه عظماء الذراع
والعضد ويتداخل كل منهما في الآخر اى مجموع العظمين والظاهر من كلام جمع من الاصحاب انه نفس المفصل حيث
حكموا بانه ان قطعت اليد من دون المرفق وجب غسل ما بقي وان قطعت من المرفق او من فوقه سقط غسلها
لفوات المحل لكن المصنف في الذكرى صرح بانه مجموع العظمين فانه قال ولو قطعت من مفصل المرفق فالاقرب
وجوب غسل الباقي لان المرفق مجموع عظم العضد وعظم الذراع فاذا فقد بعضه غسل الباقي وتبعه على
ذلك الشيخ في شرح الارشاد فانه حكم بانه ان جعل المرفق داخلا في المحدود اصالة فاذا قطعت من المرفق لم يسقط
غسل موضع القطع لان المرفق هو العظمان المتلاصقان فاذا ذهب احدهما وجب غسل الاخر والعلامة
ليفيد في التذكرة فعل كما صنعه في ... بالمجموع فانه قال وان قطعت من المرفق فقد بقي من محل الفرض بقية
وهو طرف عظم العضد لانه من جملة المرفق فان المرفق مجمع عظم العضد وعظم الذراع ثم المراد بمجموع العظمين
اما المسمى من رأس كل منهما او مجموع ما تلاقي من كل منهما من الآخر ولعله اقرب بعبارة شرح الارشاد وكذا
حمل الجمع عليه لانه اقرب من حمله على المجموع بالمعنى الاول هذا والمعروف بين اللغويين انه الموصل فانه
فسر في المغرب بموصل العضد بالساعد وفي الصحاح بموصل الذراع في العضد وفي القاموس بموصل
في الذراع ولا يخفى انه لا دلالة لكلامهم على انه المجموع اذ الموصل يحتمل المفصل ايضا لا ظاهرا لو لم يكن
حمله عليه اقرب لكن وقوع الخلاف بين العلماء في دخول المرفق في الغسل وعدم دخوله ربما يؤيد كونه
بمعنى المجموع لانه اذا كان هو المفصل المشترك وكان داخلا فيلزم ان يكون فوقه حد اخر يكون هو حدا
مشتركا كما هو جار في الطرفين بالنسبة الى الحد الاخر الا ان يكون بناء كلامهم على القول بالجزء الذي لا يتجزى كما
هو المشهور بينهم اتفاقا مما يلزم بالنسبة الى الحد لو وجب الابتداء بغسل الحد علم بحد غسل ما فوقه واما
اذا جاز ذلك بل وجب من باب المقدمة فلا يلزم ذلك لجواز الابتداء بغسل جزء فوقه فيكون بدء الحد

المتعارف

بالجمع واراد به

ناصلة ولا يلزم تماثلهما فاية الامران يكون غسل جزء من العضد مقدمة علمية لغسل اليد
الى المرفق لا مقدمة عادية فقط كما يتوهم نعم يمكن ان يقال ان الحد بمعنى الخط لا يصلح
للغسل الا بالعرض بمعنى غسل السطحين المحيطين به فكونه داخلا في المحدود يرجع الى
لزوم غسل المجموع لكن هذا انما يتوجه اذا اريد بالمجموع مجموع المسحي من
رأس كل منهما لا المجموع العظمين المتداخلين اذ يكفي في غسل الخط غسل
المسحي من طرفيه فلا يلزم غسل مجموع القدر المتلاقي اللهم الا اذا
كان لازما لغسل المسحي عادة وكذا ما ذكرنا من الوجه الاول فان
التنافي يرتفع بادخال جزء من العضد فلا يلزم ادخال كل
القدر المتلاقي الا ان يفرض اللزوم المذكور فتفطن .
وان كان بدا اه وحكم في المختلف بوجوب غسل الزائدة مطلقا
تمسكا بصدق اليد عليهما وهو ضعيف اذ المتبادر منها
هو الاصلية . من باب المقدمة اه هذا اذا علم كون
احداهما اصلية والاخرى زائدة ووقع الاشتباه
بينهما كما هو الظاهر وفرضه الشارح رحمه الله ولو
احتمل كونهما اصليتين فالامر اظهر لصدق اليد
عليهما فيشمل الامر بغسل الايدي لهما لا يخرج عمدة
من حده ومع الخروج لا يجزي على القدر الخارج عن حده
اما اصله الذي لا يخرج بالمد فحكمه حكم
غير الخارج . ولو بجزء من اصبع اه
هذا هو المشهور وهو الظاهر و ظاهر
جمع من الاصبع منهم المصنف رحمه الله في

الدروس بل الذكرى ايضا عدم الاجزاء باقل من اصبع نعم يكره الاستيعاب اه اي استيعاب جميع الرأس كما يفعله العامة اذ المشهور كراهته بل نقل عن ابن حمزة حرمته لا استيعاب المقدم اذ لم يعده مكروها
الا ان يعتقد شرعيته اه اي وجوبه او استحبابه فيحرم فعله بهذه النية لحرمة كل عبادة لم يكن متلقا من الشارع او يحرم ذلك الاعتقاد وفيهما نامل اما في الثاني فلان الاعتقاد لا بد ان يكون ناشيا من اجتهاد او تقليد واذا كان كذلك فلا وجه لحرمته غاية الامر ان يكون خطاء ولا اثم على الخطاء عندهم الا ان يجعل هذا الحكم من قبيل الضروريات وفيه مع انه ليس كذلك انه يلزم ح الحكم بكفر معتقده لا بتاثيمه فقط مع ان الظاهر انه لا يقول به احد واما في الاول فلعدم ظهور حرمة العبادة الغير المتلقاة مع اعتقاد شرعيتها باجتهاد او تقليد وان فسد الاعتقاد الا ان يعلم خلافه ضرورة من الدين

والاشتغال

ان الكون فيه عرضا فيستلزم ... ان الحديث ... عن نسبة المقدار الى ... بحسب العرض ويمكن حمله على ان ذلك في عرض الراس كما جعل في شرح النفلية
ولعل الشارح ره الحمله عليه لتوافق ما اختاره من حديث ذلك بالنسبة الى طول الراس لكن يظهر انه ره الحكم في النفلية ايضا ما ذكره هنا ليوافق ما اختاره فتدبر

ولا لا نشكل الحكم في كثير من الاجتهاديات ويمكن ان يقال ان اعتقاد شرعية امثال هذه الامور ان كان بناؤه على فساد
اصل الدين والابتناء على الطريقة الفاسدة فيه كما اذا اعتقدها العامة فكما يجري عليه ما اعتقده من اصل الدين المنور تقصيره
فيه فيجوز حرمة اعتقاد ما يتفرع عليه من الفروع وفعلها ايضا لتقصيره في الاصل وان كان مع صحة اصل الدين كما اذا اعتقدها
الامامي فمن ظهور الفساد على طريقته بحيث لا يعتقدها الا من قصر حق التقصير في التامل والاجتهاد واذا كان كذلك فلا بد
في الحكم بحرمة اعتقادها وفعلها عبادة وحكمهم بعدم الاثم على الخطأ انما هو اذا لم يكن بهذه المرتبة من الفساد وهذا
تجويز لحكمهم بالحرمة ودفع للاشكال عنهم واما مستندهم فيه فيمكن ان يكون ما ورد من الاخبار في باب البدع وان كل
بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار اذ الظاهر شمول البدعة لاعتقاد شرعية مثل هذه الامور وكذا فعلها عبادة سواء كان
مع فساد اصل الدين او بدونه فتامل ثم مع الاستيعاب مع اعتقاد شرعيته هل يجزي يحتمل ذلك لاشتماله على الواجب فلا ينافيه
حرمة الزائد ويحتمل عدم الاجزاء لانه فعل المجموع بنية واحدة امتثالا للامر وقد حرم ذلك فيلغو ما فعله ويحتاج الى
اعادة المسح وان كان الفضل في مقدار ثلث اصابع بل ظاهر كلام الصدوق في الفقيه والشيخ في التهذيب وجوبه وذلك نسب
الى السيد المرتضى ايضا واعلم ان والدي ره في شرح القواعد حمل الشارع على من الاصحاب في تحديد المسح على ما اشرنا اليه بالنسبة الى
مقدم الراس عرضا واما بالنسبة الى طوله فالظاهر الاكتفاء بامرار اليد في الجملة بالمسمى مسحا نعم لا يكفي وضع الاصبع من دون امرار
لعدم صدق المسح عليه كما اشرنا اليه الشارح ره هاهنا ايضا ولعل هذا هو الظاهر من عبارات الاكثر لكن الشهيد في شرح الشرايع قال عند قول مصنفه
ثلث اصابع عرضا ما لفظه الاصابع والمراد مرور الماسح على الراس بهذا المقدار وان كان باصبع لا كون الة المسح ثلث اصابع مع مرورها
اقل من مقدار ثلث اصابع ومعنى استحباب مسح هذا المقدار كونه افضل الفردين الواجبين ان وقعه دفعة وان كان في الكل زائدا
ولو كان على التدريج كما هو الغالب فالظاهر ان الزائد على المسح موصوف بالاستحباب انتهى ويفهم منه انه جعل استحباب ثلث اصابع
بالنسبة الى طول الراس ايضا فان المراد مرور الماسح على الراس بهذا المقدار اي ان يمسح مقدم الراس طولا مقدار ثلث
اصابع وان كان باصبع لا كون الة المسح ثلث اصابع مع مرورها اقل من مقدار ثلث واما على ما هو الظاهر من كلام الاكثر
فينبغي ان يكون الة المسح ثلث اصابع او مقدارها من اصبع واحدة لو قيل بكفاية المقدار وعلى التقديرين فيكفي مسمى المرور
هذا وقال ره في شرح النفلية بعدما علل المصنف الاستحباب المسح بثلث اصابع مضمومة عرضا او في عرض الراس خروجا من
خلاف من اوجبها وقد الخبر المعتبر في الثلث كونها في طول الراس بان يمر به على مقدار ثلث اصابع وان كان باصبع انتهى

وما وجدنا من الروايات في هذا الباب روايتان احديهما رواية زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام المرأة يجزيها من مسح الرأس

ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع ولا تلقي عنها خمارها والثانية رواية معمر بن عمر عن ابي جعفر عليه السلام قال يجزي من

المسح على الرأس موضع ثلث اصابع وكذلك الرجل وانت خبير بان الظاهر منهما وان كان كفاية المقدار لكن كون ذلك

في طول الرأس مما لا ظهور له اصلا بل يحتمل الطول والعرض جميعا بل الظاهر من الرواية الثانية هو العرض بقرينة

التشبيه بالرجل ثم واما احتمال لكون ذلك دفعة فلعله بان يضع ثلث اصابع على الرأس بان يقع عرض

اصابعها على طول الرأس وطولها على عرضه فيتحقق المرور في الجملة فانه حينئذ يقع مسح ثلث اصابع من الرأس دفعة

فان كل آن يفرض من زمان المرور يقع مسح ثلث اصابع جميعا لا تقدم لاحديها على الاخرى وكذا اذا وضع طول

الاصابع او الاصبع على الرأس بقدر ثلث اصابع عرضا وامرها في الجملة فانه حينئذ ايضا يتحقق في كل آن مسح ثلث اصابع جميعا

ووقوعه على التدريج بان يضع من الاصابع او الاصبع ما لا يبلغ عرض ثلث اصابع على طول الرأس سواء وقع عرض الاصابع

على عرض الرأس وطولها على طوله كما هو المتعارف او بالعكس وامرها حتى مسح بقدر ثلث اصابع من طول الرأس او لا

ان حصوله حينئذ على سبيل التدريج ولعل حكمه بكون الاول نادرا والثاني غالبا بناء على ان المتعارف في مسح الرأس

هو الطريق الثاني ثم ما وجه من كون الزائد عن المسمى مستحبا لا يخلو عن اشكال فان المسح لا اقل له فكل ما فرض واجبا

تحقق المسمى باقل منه الا ان يبنى الكلام على القول بالجزء الذي لا يتجزى وهو كما ترى نعم هذا الاحتمال انما يتوجه

فيما لو تميز الزائد عن المجزي عليه كما في مواضع التخيير بين القصر والاتمام وتكرار التسبيحات الاربع في الركعتين الاخيرتين

على القول بكفاية المرة وكذا تكرار التسبيح في الركوع والسجود وما ماثلهما فان الظاهر الحكم بكون الجميع فردا من الواجب

المخير فهو مخير بينا نقاس المسح بقدر اصبع مثلا والزائد فكل ما فعله فهو فرد من الواجب المخير نعم لعله لا ينافي الا

ان يجعله نية التعجب ولو قيل بهذا الوجه في سائر المواضع المذكورة فلا يخلو عن وجه ويمكن ان يقال

ليس فيها انه ان قصد الامتثال بالاقل ولم يقصد شيئا وقلنا بكفاية الاتيان بالمامور به في الامتثال وان

لم يقصد انه امتثال للثالث الامر فالواجب هو الاقل والزائد مستحب والا فالواجب هو المجموع ثم ان المص

قال لعل الاكثر لو مسح بثلث اصابع فالاقرب ان الزائد موصوف بالاستحباب لجواز تركه ويحتمل الوجوب

لانه احد جزئيات الكلي هذا اذا اوقعه دفعة ولو اوقعه تدريجا فالزائد مستحب قطعا والظاهر ان بناء كلامه

نظرا الى ما هو الظ من كون الكلام في عرض الراس وح احتمال الدفعة ظ واما التدريج فهو بان يمسح باصبع ثم باخرى ثم
باخرى ثم ان بنا كلامه كانه على ما اختاره من وجوب الاصبع فلا يتوجه على ما اختاره من استحباب الزايد في الصورتين
ما اورده ناظر الشر ره هيهنا كما لا يخفى لكن فيه ان ما جعله ازيد في صورة الدفعة محل كلام بل الاقرب خلافه لان الامتثال
انما يتحقق بجعل المجموع فيكون من افراد الواجب المخير واما بالقطع باستحباب الزايد في صورة التدريج فقد ظهر امكان
المناقشة فيه مطلقا ويتوجه ايضا ما نحن فيه ان الحكم باستحباب الزايد ح لا يخ عن اشكال للزوم التكرار في المسح باستثناء
ذلك عنه بالامر الوارد بالمسح بثلث اصابع مشكل جدا لان ظاهر المسح دفعة فالظ انه ح لا رجحان في الزايد اصلا
فتامل ثم مسح بشرة ظهرها اه قال في شرح الشرايع عند قول مصنفه ويجب المسح على بشرة القدم يعلم من قول البشرة القدم
مع قوله في الراس مسح الشعر او البشرة علم انه لا يجزي المسح على الشعر المختص بالقدم اذا قطع الخط الذي يحصل به مسمى المسح فصلا
هو الحق والفرق النص ولا يشترط في خط المسح المتصل الاستقامة فلو حصل مع المسح على الشعر اتصال ولو بالاعوجاج
كفا انتهى ومثله في شرح الارشاد ايضا انه يستفاد من قوله بشرة الرجلين مع قوله في الراس كذا وتبعه المحقق الاردبيلي حيث قال
المسح على الشعر في الرجلين بل يتحتم البشرة ولا ريب فيه كذلك انتهى ولم اقف في كلام غيره ره على تصريح بذلك والظ صدق الامتثال
بالمسح على الشعر ايضا لصدق المسح بالرجل بل الشعر الا اذا كان طويلا جدا خارجا عن المعتاد لا سيما ولعين فيه البا
الدالة على الالصاق كذا في شرح الدروس ولعل بناؤه على قراءة النصب لوجوب تقديرها في قراءة الجر المقدر في
حكم المذكور وكان نظره ماب نراه الى ان الظ من قراءة النصب صدق الامتثال بالمسح على الارجل مطلقا وان لم يكن بالالصاق
ولا يلزم حمله على ما كان بالالصاق ليطابق قراءة الجر اذ يجوز كفاية المطلق على ما هو مقتضى النصب ويكون على قراءة الجر
بيانا لاحد فردي الواجب وربما كان افضل وهو ان لم يكن اولى من التقييد على قراءة النصب فليس التقييد باولى منه
فتامل ويؤيد ذلك ايضا عدم التعرض لذلك في الاخبار مع ان الرجل قلما ينفك عن الشعر ولا ريب ان في نفي كفاية المسح
على الشعر حين اطلاق الامر بالمسح على الرجل اجمالا واستمساكا فعدم تعرضهم عليهم السلام لكفايته ذلك ما يؤيد كفايته
ولا يتوهم ان الاستيعاب الموصوف يحيله لانه يقع القدر المفروض من المسح على البشرة غالبا فلهذا لم يتعرضوا له
لان الاستيعاب الطولي لانه ووقوع خط طولي غالبا على البشرة معلوم الانتفاء بل انما يتحقق في النحو الملاحظة للتفاطط
التام كذا في شرح الدروس ولا يبقى هنا انما يتجه لو وضع المسح او ما في حكمه واما اذا وضع الكف والقدر المستلزم منه فكان

وصول المسح الى البشرة فى كل الطول لما لا يحتاج الى ملاحظة والتفات سيما اذا لم يعتبر فيه الاستقامة واكتفى بمجمول الخط الطولى
ولو مع الاعوجاج كما نقلنا عن شرح الشرايع ومع ذلك انه لا تاييد فيه على التوهين لما ذكرنا فى الاخبار اذ اكتفاؤهم بوضع المسمى وما
فى حكمه غير ظاهر لانا نقول لما كان قد ادام هم مع كفاية مسمى المسح الى الكعبين والرجل لا ينفك غالبا عن الشعر الا ادنه كفاية المسح
ولو على الشعر ولا اقل من احتمال ذلك احتمالا مساويا فلو لم يكف المسح على الشعر لكان عليهم السلام ان يتعرضوا لذلك ويقولوا
انه يجب مسح المسح على البشرة فلما لم يتعرضوا لذلك علم كفاية ذلك اللهم الا اذا كان مسمى المسح على وجه كان مستلزما
لحصول المسح على البشرة وقد علم انه ليس كذلك فان مستلزم وضع الكف والعقد المعتد به منه لذلك ايضا لا يتم ما ذكر من
التاييد نعم لو كان التاييد باعتبار انهم عليهم السلام كانوا يمسحون على الرجل مع وجود الشعر عليهم بحكم الغالب ولم
ينقل منهم رعاية وصول المسح على البشرة وازالة الشعر فدل ذلك على كفاية المسح على الشعر لتوجه ما ذكر اذ لعل مسحهم كان بوضع
الكف او ما يقرب منه وهو مستلزم لحصول المسح على البشرة فلا حاجة الى الملاحظة والالتفات هذا كله على تقدير كفاية
مسمى المسح عرضا كما هو المشهور ولو قيل بوجوب اصبع او ثلث اصابع فالامر اظهر لظهور ان حصوله فى الشعر مع علم
خلو الرجل عن الشعر يحتاج الى ملاحظة والتفات تام لا سيما على الثانى ولو قيل بوجوب المسح بالكف كله كما يدل عليه
صحيحة البزنطى فلا يخفى تاتى العقل المبطل كفاية المسح على الشعر مع العسر والحرج لكن يمكن ان يقال ان الامر فى صحيحة البزنطى
ربما كان بوضع الكف كله لتضمنه وصول المسح الى البشرة يقينا لا لوجوب المسح بكل الكف فى نفسه وبه يمكن الجمع بينها وبين
وبين الاخبار الدالة على كفاية مسمى المسح عرضا مع تضعيفه ما ذكرنا من التاييد بعدم التعرض فى الاخبار اذ الصحيحة المذكورة
تكفى تعرضا لكنه بعيد لما لظاهر حمل الصحيحة على الاستحباب هذا واما الكلام لفظ البشرة فى كلام جمع من الاصحاب فلا يظهر له وجه فيما
ذكره بل يمكن ان يكون للاحتراز عن المسح على الخف ونحوه ردا على العامة كما يشهد به استثناؤهم بلا فصل صورة التقية
واما التعرض فى الراس للشعر المختص دون الرجلين فيمكن ان يكون باعتبار وجود القسمين فى الراس غالبا بخلاف
الرجل فانه نادر ولو التقييد بالمختص لاعلام جواز المسح على غير المختص من الشعر واما الرجل فلما لم يوجد مادة فيه شعر غير
مختص بالشعر المختص اذا كان حكمه حكم البشرة كما ذكره فى الراس فلا حاجة الى التعرض له واما ما اشار اليه فى شرح الشرايع من النص
الفارق فلم اقف عليه بل الظاهر انه يمكن تجويزهم المسح على الشعر المختص فى الراس لانه ليس لا صدق المسح بالراس بذلك ويكفى
العلم بالضرورة بان النبى والائمة ص كان على رؤسهم الشعر ويمسحون عليه ولم ينقل رعايتهم ايصال المسح الى البشرة مع ما فيه من

المروي

العرف والحرج المنفيين فيعلم منه كفاية المسح على الشعر المختص ايضا ولم يجوزوا ذلك في غير المختص لعدم جريان ما ذكر فيه واما النص
الوارد بجواز المسح على الشعر في الراس دون الرجلين او بدون ذلك حتى يتمسك بعدم الجواز في الرجلين لعدم وروده
فلم اطلع عليه   الى الكعبين قد تبع فيه الاية الشريفة حيث ثنى فيها الكعب باعتبار الرجلين في كل مكلف وان وقع
فيها الارجل باعتبار المكلفين والا فلكل رجل ليس الا كعب واحد عندنا نعم على مذهب العامة وهو ان الكعبين هما
العظمان الناتيان عند مفصل الساق والقدم عن الجنبين اللذان يقال لهما المنجمان والرهرهتان فلكل رجل كعبان
فالاولى هنا الافراد او ذكر التحديد بعد ذكر الرجلين   وهما قبتا القدمين على الاصح هذا هو المشهور والقول
الاخر للعلامة وتفصيل القول فيه بما لا مزيد عليه في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه   مبينا في جانب الطول
متعلق بكل من الرجلين ولا اكتفاء فيهما بالمسمى عرضا هو المشهور بين الاصحاب قال المحقق في المعتبر ولا يجب استيعاب الرجلين
بل يكفي المسح من رؤوس الاصابع الى الكعبين ولو باصبع واحدة وهو اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلام وكذا قال العلامة
في التذكرة لكن قال بعيد ذلك باسطر ويستحب ان يكون بثلث اصابع مضمومة وقال بعض علمائنا يجب وهو ظاهر
منافي لسابقه الا ان يقال ان الاجماع الذي ادعاه انما هو على مجرد عدم وجوب الاستيعاب لا على كفاية اصبع واحدة فلا ينافي
ما في كلامه هنا من الاشعار بانه لا يتحقق به الواجب هو الاصبع ويمكن ان يحمل على انه من قبيل التمثيل بالفرد الشايع
وفي صحيحة البزنطي قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن المسح على القدمين كيف هو فوضع بكفه على الاصابع ثم مسحها الى الكعبين
فقلت له لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه هكذا الى الكعبين قال لا الا بكفه كلها وظاهرها وجوب المسح بكل الكف
ولم ينقل القول به ويمكن حمله على الاستحباب واولى الاحتياط واضح   ببقية البلل الكائن على اعضاء الوضوء
ذكر جمع من الاصحاب انه يمسح ببقية بلل اليد فان لم يكن في يده بلل فليأخذ من اللحية والحاجب والاشفار وذكر
الشه في شرح الشرائع والارشاد انه لا اختصاص لجواز الاخذ بهذه المواضع بل يجوز منها ومن غيرها من اعضاء الوضوء
مطلقا والتخصيص بها لكونها مظنة الرطوبة غالبا ولكن لا اختصاص لذلك بصورة جفاف اليد بل مع بلة
اليد ايضا يجوز الاخذ من بلة غيرها والمسح بها لاشتراك الجميع في كونها من بلة الوضوء واستدل العلامة في شرح
الارشاد على الثاني برواية مالك ابن اعين عن الصادق عليه السلام من نسي مسح راسه ثم ذكر انه لم يمسح راسه فان
كان في لحيته بلل فليأخذ منه وليمسح به فجوز عليه السلام الاخذ من اللحية من غير تقييد بجفاف اليد وفي كلامه

ههنا ليس اشارة الى ما ذكر من التعيين وفيما ذكره من التقسيم الثاني اشكال فانه ره قد استند في كون المسح بالبقية بوصف
وضوء رسول الله صلعم وفيه ثم مسح ببقية ما بقي في يديه راسه ورجليه وعلل بطلان الوضوء مع الاستيناف بعدم مماثلته للوضوء
المحكوم عليه بانه لا تقبل الصلوة الا به ولا يخفى ان الاخبار الواردة في الوضوء البياني وردت بالمسح ببلة اليد فكما استدل
بها على عدم جواز الاستيناف يمكن ان يستدل بها على عدم جواز الاخذ من غيرها الا ما اخرجه الدليل وهو الاخذ مع جفاف اليد
فاشتراك الجميع في كونها من بلة الوضوء مما لا يجدي نفعا ابدا لان تلك الاخبار دلت على وجوب كونه ببلة اليد وعدم دليل
صالح على كفاية المسح ببلة الوضوء مطلقا وما ذكره من اطلاق رواية مالك لا يخفى ضعفه اذ الظاهر منها جفاف اليد لان
النسيان مظنة جفاف اليد غالبا لا بالكيف وكذا السياق ليس مجرد التجويز بل الامر به فلا يتعين الحمل على صورة جفاف اليد واما
ما اورده والده من معارضته بما رواه في الفقيه مرسلا عن الصادق ع انه ان نسيت مسح راسك فامسح عليه وعلى رجليك
من بلة وضوئك فان لم يكن بقي في يدك من نداوة وضوئك شيء فخذ ما بقي منه في لحيتك وامسح به راسك ورجليك وان
لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك واشفار عينيك وامسح به راسك ورجليك وان لم يبق من بلة وضوئك شيء اعدت الوضوء
فيمكن ان يقال ان قوله ع فان لم يكن بقي الخ وان كان يلوح منه اشتراط جواز الاخذ من اللحية بعدم بقاء شيء من النداوة
في يده لكن قوله ع اولا فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك يدل على كفاية المسح ببلة الوضوء مطلقا فالاشتراط
المذكور كانه باعتبار عدم الحاجة الى اخذ ما بقي في اللحية مع عدم جفاف اليد لا لعدم جوازه بل بعض هذا وبما ذكرنا ظهر
ان المرسلة المذكورة يمكن ان يجعل حجة لما ذكره من الاكتفاء بالمسح ببلة الوضوء مطلقا لكنها لا ريب انها لا يمكن الاستنباط
الجامع الاعتقاد بتمامية الدليل المذكور بناء على اطلاق الامر بالمسح في الاية الشريفة وان مسحهم عليهم السلام بالبقية
لعله انما يكون باعتبار انه احد افراد الواجب التخييري مع كونه اخف مؤنة فلا يدل على عدم جواز غيره وما استند في عدم
جواز الاستيناف بالاجماع او الشهرة العظيمة لتوجه منه هذا التقسيم هنا لانتفاء الاجماع او الشهرة هنا مع الملاك
الامر وعدم صلاحية المرسلة المذكورة للتاييد فتامل ثم ان المرتضى من الاصحاب انه ان لم يبق نداوة يمكن المسح بها
فان كان ذلك لا مرجلة في ذلك الوضوء اعاد الوضوء ولا يجوز استيناف ماء جديد وان كان ذلك لفرط
الحر وشدته بحيث كلما توضأ جف فيجوز حينئذ استيناف الماء الجديد دفعا للحرج وفيه تامل لامكان الانتقال الى التيمم
ودفع الحرج به وذكر العلامة في التذكرة انه لو جف ماء الوضوء للحر او للهواء المفرطين استانف الوضوء ولو تعذر

البقية من بلة اليمنى ثم اخذ كفا غسله به ويجعل المسح على الراس والرجلين ولم يذكر استيناف الماء الجديد عند عدم

امكان ذلك المعنى وتبعه المصنف رحمه الله في الذكرى والاحوط عدم امكان ذلك استيناف الماء الجديد مع التيمم ايضا

ولو كان رجاء انعكس سورة الحر مثلا الى اخر الوقت فالاحوط ان يؤخر الوضوء اليه ليمكنه المسح ببلة الوضوء

من مائه فلو استبل بعض بدنه بماء خارج وبقي بلل البلة فلا يجوز المسح بها   اي في المسحين اي مسح الراس

والرجلين ليظهر جريان الحكم في الراس ايضا ولولاه لامكن ارجاعه الى الرجلين ايضا وامكن جعله ايضا متعلقا بكل

من الحكمين اي بمسماه وببقية البلل ليعلم من العبارة لغاية المسح في كل من الرجلين وان كان بعيدا ايضا يمكن جعله

متعلقا بكل منهما لما اشرنا اليه سابقا وبما ذكرناه يظهر انه لو اسقط المصنف قوله بمسماه في الراس لكن يجعل قوله فيهما على

على ما حمله الشارح متعلقا بكل من الحكمين وان كان ما فعله اظهر في البيان لكن عند غاية ذلك كان الاولى التصريح بمرجع الضمير ايضا

ليندفع ما ذكرناه من احتمال ارجاعه الى الرجلين فافهم   الا انه عليه حمل الحلبي ابن زهرة والحلبي الغسل دون المسح المصنف

يدل على ان مذهبه وجوب الترتيب في الغسل المشهور هنا في ذلك لانه لم يدل دليل على خلافه وليس ذلك في عبارة

فلا يرد وجود الحكم في الاية الشريفة في الرجل مع اختياره عدم وجوب الترتيب في شيء من المسحين وذلك لو صح

ما يأتي من الاخبار يحمل الى فيها على انه لتحديد الممسوح لا المسح ولم يجر عادة المصنفين بايراد كلام ما دل اعتمادا

على الاخبار بخلاف ذلك الايات والروايات فافهم   فهو كذلك فيهما اي في المسحين على اصح القولين والقول

الفرق بين الراس والرجلين وهو ايضا يتشعب الى قولين لا نقله ومع ذلك لو حملنا على اصح الاقوال

لكان اظهر اذ الظاهر وجود القول بمنع النكس فيهما ايضا وهو صريح المرتضى في الراس وظاهره في الرجلين

ويحتمل ان يكون المراد ان الحكم كما ذكر في الغسل والمسح منعا وجوازا ولا ريب ان الاوضح تبديل القولين

بالاقوال المتشعبة لاقوال عنه جدا   وفي الدروس يرجح منع النكس اه فيه ان ترجيحه فيهما منع النكس

في الراس غير ظاهر فانه قال في الراس ولا يجوز استقبال الشعر فيه على المشهور فمع نسبة الحكم الى المشهور

لم يرجحه له غير ظاهر وقال في الرجلين ولا يجوز النكس على الاولى فان حمل الاولوية على الاحوطية او الافضلية فالامر

كما نسبه اليه الشارح وان حملت على انه اقوى والاظهر فيدل على ترجيح المنع فيهما وربما كان فتواه في الكتابين

مؤيدا للثاني كما ان ما هو في هذا الكتاب مؤيد للاول فتامل   ربما تاكيد لما دل عليه سابقا

بلفظ ثم للعطف في الترتيب   بحيث لا يجف السابق لا خلاف بين الاصحاب في اشتراط الموالاة في الوضوء وانما الخلاف
في معناه فذهب جماعة منهم المرتضى ره الى انها مراعاة الجفاف ثم اختلفوا فظاهر اكثرهم اعتبار عدم جفاف السابق من الاعضاء
على العضو الذي هو فيه بتمامه فيكفي رطوبة البعض ونقل عن ابن الجنيد انه اعتبر عدم جفاف شيء من الاعضاء السابقة
فيجب رطوبة الكل وذهب المحقق وابن ادريس الى اعتبار رطوبة العضو السابق على ما هو فيه بلا فصل فلا اعتبار
بجفاف ما سبق عليه ولا رطوبته ولا يخفى ان عبارة الكتاب بدون قوله مطلقا ينطبق على كل من المذاهب المذكورة
واما قوله مطلقا فيمكن حمله على معنى جميعا وتماما فيصير مجازا في القول المشهور ويحتمل حمله على التعميم في السابق
اي لا يجف شيء من الاعضاء السابقة اصلا وح ينطبق على مذهب ابن الجنيد ولا يصح الحكم عليه بالاشهرية ويمكن ان
ان يحمل على التعميم في صورة العذر وعدمه اي يعتبر عدم جفاف السابق ويبطل الوضوء معه سواء كان لعذر ام لا
وح فالعبارة السابقة يحتمل كلا من المذاهب ويجب حملها على القول المشهور بقرينة ما ذكره من الاشهرية
وذهب جماعة الى ان الموالاة هو ان تتابع بين الاعضاء ولا يفرق بينها ثم اختلفوا فظاهر كلام الشيخ في المبسوط
ان مجرد الاخلال بهذا المعنى يبطل الوضوء وان لم يجف حال الاختيار ومع الاضطرار راعى الجفاف وذهب المحقق
والعلامة الى ان الاخلال بالموالاة بهذا المعنى لا يبطل الوضوء وان كان حراما مع الاختيار ما لم يجف الاعضاء ثم
مع رعاية الموالاة بالمعنى الثاني هل يبطل الوضوء ان حصل الجفاف ظ كلام علي بن بابويه عدمه وانه انما
يبطل مع الجفاف اذا لم يوال بهذا المعنى سواء كان لضرورة ام لا والظ موافقة ابنه له حيث نقل كلام ابيه
في الفقيه ولم ينكره وذهب الشهيد ره في الذكرى والدروس الى بطلان الوضوء مع الجفاف وان حصل الموالاة بمعنى
المتابعة الا مع افراط الحر وشبهه والظ انه مع رعاية المتابعة لا يتفق جفاف الجميع الا مع افراط الحر ونحوه
فمعه لا نزاع بينهم والحاصل عدم وجوب المتابعة ولا اشتراطها لكن مع حصولها لا يضر الجفاف على اي وجه كان
واما بدونها فالمعتبر الجفاف على القول الاشهر فلا يبطل الوضوء الا بجفاف جميع الاعضاء السابقة مع جفاف
جميعها يبطل سواء كان لعذر ام لا وتفصيل الاقوال فيه في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه
والمعتبر في الجفاف الحسي لا التقديري فلو كان الهواء رطبا جدا بحيث لو اعتدل لجف البلل لم يضر وجود البلل
حسا وفي كلام الاصحاب ان مراعاة الجفاف انما هو بالقياس الى الهواء المعتدل وظاهره ان تاخير الجفاف

في الهواء الرطب جداً لا ينفع كما ان تعجيله في الهواء الحار جداً لا يضر لكن المصنف في الذكرى حكم بأن
وجود البلل مطلقاً يكفي ولم يعتبر الجفاف على تقدير اعتدال الهواء وحمل كلامهم على ان مرادهم من
التقييد اخراج طرف الافراط في الحرارة وصرّح ايضاً بانه لو اسبغ الماء بحيث لو اعتدل الهواء لم يجف
لم يضر وكان ما افاده متجه فيهما وسنة السواك السواك بالكسر هو المسواك وهو ما
يدلك به الاسنان من العيدان كذا في النهاية وغيرها وعلى هذا فتفسير الشارح له بالدلك تفسير لما
هو المراد بالسواك ههنا واما تعميمه لغير العود ايضاً ما ذكره وكأنه لما استفاده من الاخبار
كما روي في التهذيب عن السكوني عن الصادق ع قال التسوك بالابهام والمسبحة عند الوضوء
سواك وما روي في الكافي مرسلاً ادنى السواك ان تدلك باصبعك والاولى عدم الاكتفاء بغير
العود الا للضرورة وفي رواية علي بن جعفر عن اخيه ع في الرجل يستاك بيده اذا قام الى الصلوة
وهو يقدر على السواك قال اذا خاف الصبح فلا بأس به وافضله الغصن الاخضر لم اقف
فيما رأينا على ما يدل على افضلية الخضرة لا في الروايات ولا في كلام الاصحاب نعم ذكروا استحباب كونه
بقضبان الاشجار كما قال في الذكرى ليكن بقضبان الاشجار على الافضل ويدل عليه ما رواه في الفقيه
ان الكعبة شكت الى الله تعالى ما تلقى من انفاس الناس فاوحى الله تعالى اليها قرّي كعبة فاني مبدلك
منهم قوماً يتنظفون بقضبان الشجر فلما بعث الله نبيه ص نزل عليه الروح الامين بالسواك والظ
انه لا دلالة فيه على اعتبار الخضرة واما الكلية الاراك فعللها في الذكرى بفعل السلف
ومحله قبل غسل الوضوء الواجب والندب كالمضمضة اي قبل الغسلات الواجبة والمندوبة
للوضوء والمضمضة تمثيل للغسل المندوب وعلى هذا فالظ تقديمه على غسل اليدين
قاله في الذكرى والظ انه يقدم على غسل اليدين لرواية المعلى بن خنيس عن الصادق ع الاستياك
قبل ان تتوضأ ولو نسي عند المضمضة جاز تداركه ولو تداركه بعد الوضوء لقول الصادق ع
فيمن نسيه قبل الوضوء يستاك ثم يتمضمض ثلثاً انتهى ولا يخفى انه اذا كان قبل الوضوء
اي افعاله الواجبة والمندوبة كما هو الظ من الرواية وفهم المص فينبغي تقديمه على التسمية

لانها من افعاله وبما قررنا ظهر انه لو حكم بتقدمه على ساير افعال الوضوء كما يفهم من المتن لكان اولى
وبعدما حكم بتقدمه على الغسلات فلو مثل للغسل المندوب بغسل اليدين لكان اولى لانه قبل
المضمضة الا ان يقال ان التمثيل بالمضمضة لما كان عندهما لا يلوح مما نقلناه من الذكرى ايضا ويحتمل
القول بتقديم غسل اليدين على ساير افعال الوضوء حتى السواك بناء على انه لرفع النجاسة الوهمية
لا يخصص من الروايات على ما سيجيء فالاولى البداءة به لئلا تسري النجاسة المذكورة فتدبر
وصورتها بسم الله وبالله فالاصح افضلية ادخال خصوص وبالله عند التسمية اما مطلقا او
خصوص ما نحن فيه ولم اقف على ما يدل على شيء منهما وقد ورد هاهنا روايتان تتضمن كل منهما وبالله
لكنه مع شيء آخر احدهما صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا وضعت يدك في الماء فقل بسم الله وبالله اللهم
اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين فاذا فرغت فقل الحمد لله رب العالمين والثانية ما روى
عن امير المؤمنين ع انه كان يقول بسم الله وبالله خير الاسماء ولله الاكبر الاسماء الله وقاهر
لمن في السماء وقاهر لمن في الارض الحمد لله الذي جعل من الماء كل شيء حي واحيى قلبه بالايمان اللهم
تب علي وطهرني واقض لي بالحسنى وارني كل الذي احب وافتح لي بالخيرات من عندك يا سميع الدعاء
فكانه لما رآه داخلا في كل من العبارتين الواردتين هنا جعله داخلا في صورة التسمية هنا
فهو كما ترى فتأمل ولو اقتصر على بسم الله اجزأ لاطلاق التسمية في روايات اخرى والظاهر
تأديها بمجرد ذلك ولو نسيها ابتداء تداركها اه قال في الذكرى ولو نسيها في الابتداء
فالاقرب التدارك في الاثناء اذ لا يسقط الميسور بالمعسور كما في الاكل ولو تعمد تركها فالاقرب
انه كذلك لما فيه من القرب الى المشروع انتهى ولا يخفى ضعف الوجوه التي ذكرها ثم ذكر الله
حسن على كل حال اما الوارد بخصوص ذلك كما هو ظاهر كلامهم ففيه ما فيه فتأمل
من الثنتين هذا مع عدم تحديد اليد في الروايات على ما سيجيء للاقتصار على المتيقن كما اشار اليه
في الذكرى على المشهور الظاهر ان المراد ان التقييد بما ذكر من الامور الثلثة هو المشهور وان
وقع في بعض عباراتهم كعبارة المتن مطلقة واما التصريح بتعميم الحكم فلم اقف عليه في كلام احد سوى

المراد بالوجه

المراد ما يوهمه العبارة ان الغسل مرتين على ما ذكره هو المشهور بل يكن مقابل المشهور ما ينقل من القولين اذ لا شهرة في الغسل

مرتين في الثلثة بل المشهور كما نقله عن النفلية ما نقل من التفصيل الذي قطع به في الذكرى بل قال في المعتبر انه مذهب فقهائنا و اكثر

اهل العلم فلا تغفل　　　وهو الاقوى اي ما نسب في النفلية من التفصيل الى المشهور وهو الاقوى اما في البول والغائط

فلصحيحة الحلبي في التهذيب و حسنة بابراهيم ابن هاشم في الكافي قال سالته عن الوضوء كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها

في الاناء قال واحدة من حدث البول و اثنتان من الغائط و ثلث من الجنابة واما في النوم فلما رواه في الكافي عن عبد الكريم ابن

عتبة قال سالت الشيخ عن الرجل يستيقظ من نومه ولم يبل ايدخل يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري اين كانت يده

فليغسلها فان ظاهرها كفاية مطلق الغسل فيحصل بالمرة وهذه الرواية في التهذيب ايضا في الموثق عن عبد الكريم هكذا قال سالت

اباعبدالله عم عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شئ ايدخلها في وضوءه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ

من نومه ولم يبل ايدخل يده في وضوءه قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري حيث باتت يده فليغسلها ولا يخفى انها تدل على كفاية

مطلق الغسل في البول ايضا ويدل على حكم النوم ايضا ما رواه في التهذيب عن حريز عن ابي جعفر عم قال يغسل الرجل يده من النوم مرة ومن

الغائط والبول مرتين ومن الجنابة ثلثا لكنها تدل على المرتين في البول ايضا ويمكن الجمع بين الاخبار بحمل المرتين في البول على

الاستحباب في الجملة والمرة على تاكد الاستحباب هذا واما القولان الاخران فلم اقف لهما على ماخذ وكان المص قاس النجاسة الوهمية على

العينية فتارة اكتفى فيهما بالمرة مطلقا وتارة اعتبر المرتين مطلقا كما اختلف فتواه في العينية ولا يخفى ضعفه فتامل،

وليكن الغسل قبل ادخالها الاناء هذا الكلام يحتمل الوجهين احدهما ان يكون اشارة الى تخصيص الحكم بما اذا توضا

من اناء يمكن الاغتراف منه فلو توضا من نهر او مصنع او اناء لا يمكنه الاغتراف منه لم يستحب كما ذكره جماعة من الاصحاب

ووجه الاقتصار على مورد الرواية الاولى والثانية على ما في الكافي والاولى الرواية الثانية على ما في التهذيب وكذا

الرواية الثالثة لا اختصاص لها بما ذكر وكون علة الغسل توهم التنجيس لو سلم باعتبار الرواية الثانية

فلا دليل على انحصار العلة في تنجيس الماء بل يحتمل ان يكون هي توهم تنجيس الاعضاء فيستحب الغسل لذلك وان كان

من الكثير والجاري الا ان يقرع لهما اذا توضا بهما غمس يده فيهما للاغتراف الى النظر لئلا يبقى الا التوهم ولا يحتاج

الى الغسل اصلا ثم بعد تسليم هذا كله ينبغي التخصيص بالقليل الذي يمكن الاغتراف منه سواء كان في الاناء او غيره دون

الجاري والكثير وان كان في الاناء ولا وجه للتخصيص بما في الاناء وثانيهما ان لا يكون الغرض التخصيص بما ذكر بل الاشارة

اذا كان وضوءه مما يمكن الاغتراف منه فينبغي ان يكون غسل اليدين قبل ادخالهما فيه ويكون ذكر الاناء على سبيل التمثيل

وعلى هذا لا ايراد عليه ولا يعتبر كون الماء قليلا لو حمل سابقه على الاحتمال الاول الذي ذكرناه فالمراد بيان انه يختص الحكم

بما اذا توضأ من الاناء الذي يمكن الاغتراف منه لانه مورد الخبرين كما ذكرنا لكن لا يعتبر كون الماء الذي في الاناء قليلا

فلو كان كثيرا ايضا استحب الغسل لاطلاق النص خلافا للعلامة حيث اعتبره لان المتعارف في الاناء ان لا يسع الكر والظاهر

حمل الالفاظ على الافراد المتعارفة لندرة لو تأمل ولو حمل على الوجه الثاني فالمراد ان في استحباب الغسل لا يعتبر كون الماء قليلا

بل يستحب في الكثير ايضا لاطلاق النص خلافا للعلامة اما الاول فمورد الخبرين وبناء على حمل العلامة هي توهم تنجس الماء

ولا يتحقق في الكثير فتأمل قوله بعد تمام الغسلة الاولى فلو صب على عضو غرفتين ثم غسل بهما او صب غرفة وغسل

بعضه ثم صب غرفة اخرى لتتميم غسله فليس ذلك من التثنية اما لو غسل نصفه مرتين ثم غسل النصف الاخر كذلك

فلا يبعد ان يكون من التثنية فتأمل قوله والوجوب في العضوين وصحة ما رواه في الكافي والتهذيب عن محمد بن

اسمعيل بن بزيع عن ابي الحسن الرضا ع قال فرض الله على النساء في الوضوء ان يبتدئن بباطن اذرعهن وفي الرجال بظاهر

الذراع وروى مثله في الفقيه ايضا مرسلا عنه ع قوله من غير فرق فيها بين الغسلتين ظاهرهم استحباب بداءة الرجل

بالظهر والمرأة بالبطن في كل من الغسلتين وبه صرح في شرح الارشاد حيث قال وليس في الرواية تفصيل الغسلتين

بل هي شاملة للغسلتين وفيه تأمل فان الرواية لا تدل الا على رجحان بداءته بالظهر وبداءتها بالباطن وعند الابتداء

بها كان في الغسلة الاولى يتحقق هذا المعنى فالحكم برجحان ذلك في الغسلة الثانية ايضا لابد له من دليل اخر اذ لا دلالة لها

على رجحان ذلك في كل غسلة بل لا يبعد ان يقال باولوية الابتداء في كل غسلة كذلك بمجرد احتمال العموم في الرواية

قوله ومع ذلك لا يتعدى بما وقع من الافعال بعدها فالشك في النية يرجع الى انه هل شرع في الوضوء ام لا بهذا

صدق الشك المذكور وهو الشك فيه في اثنائه واما لو لم يحمل الشك فيه على الشك في النية بل على ظاهره

ما اشار اليه الشارح من النسيان فلا يتصور وقوعه في الاثناء كما ذكره قوله والشك فيه بالمعنى المذكور اشارة

الى وجوب حمل هذا الكلام ايضا على الشك في النية اذ لو حمل على الشك في انه هل توضأ او هل شرع فيه مع قطع

النظر عن عدم امكانه مع فرض انه بعد الفراغ والعلم به كما هو ظاهر العبارة كما اشار اليه الشارح في الاثناء لا يصح الحكم

بعدم الالتفات اذ من شك انه هل توضأ ام لا او شرع في الوضوء ام لا فالاصل عدمه ويجب عليه ابتداء الوضوء

فلم

فانهم   كما لو شك في غيرها من الافعال فيها اشارة الى انه لا وجه لتخصيص الشك في النية بالذكر بل حكمه حكم الشك
في ساير افعاله من انه في اثناء الوضوء ياتي به وبما بعده وبعد الفراغ لا يلتفت اليه كما يذكره بعد ذلك لكن النية لما
كانت اول الافعال فالاتيان بها وبما بعدها في صورة الشك في الاثناء هو استيناف الوضوء بخلاف ساير الافعال
فيتوهم فرق بينهما ولا فرق في الحقيقة فتدبر   ياتي به وكذا بما بعده لئلا يفوت الترتيب وكان عليه ان يذكره
او ان لا يتعرض لما ذكره من حكم الجفاف ايضا اعتمادا على ما ذكره سابقا من وجوب الترتيب والموالات تنقطع
بعد انتقاله عنه وفراغه منه ظاهره انه تفسير للانتقال عنه بمجرد الفراغ منه فلا يعتبر فيه شيء آخر ويؤيده الحكم
في الشك في النية بعدم الالتفات بعده اذ الظاهر صدق البعدية بمجرد الفراغ لكن كلامه في الدروس والذكرى يدل
على اعتبار امر زايد على الفراغ حيث قال في الدروس لو شك في فعل او النية وهو بحاله اتى به ولو انتقل من محله
ولو تيقنا لم يلتفت وقال في الذكرى لو شك في الوضوء وهو على حاله تلافى المشكوك فيه مراعيا للترتيب والولاء
لا ما لم يعلم فعله للرواية زرارة عن ابي جعفر ع اذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعك ام لا فاعد عليهما
وعلى جميع ما شككت فيه فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت على حالة اخرى في الصلوة او غيرها وشككت في شيء
مما سمى الله عليك وضوءه فلا شيء عليك وهذه كما تدل على المطلوب تدل على عدم اعتبار الشك بعد الانصراف وعدد
القيام والقعود ببين الحال نعم لو طال القعود فالظاهر الحاقه بالقيام لعموم قوله وفرغت منه وصرت الى حالة
اخرى انتهى ويمكن الاحتجاج للاكتفاء بمجرد الفراغ ببعض الروايات كموثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال كلما شككت فيه
مما قد مضى فامضه كما هو ورواية بكير بن اعين قال قلت له الرجل يشك بعدما يتوضأ قال هو حين يتوضأ اذكر منه
حين يشك ورواية زرارة وان كانت صحيحة وهاتان الروايتان لا يصلحان لمعارضتها من حيث السند لكنها لا تخلو عن
اجمال لاحتمال ان يكون القيام والفراغ والصيرورة الى حالة اخرى كل منها مفسرا للاخر ويكون المراد التعبير عن
الفراغ بعبارات مختلفة والله تعالى يعلم قوله ره والحكم اي اصل حكم الشك في الاثناء وبعده منصوص متفق عليه وان
كان في معنى البعد ما اشرنا اليه من الكلام وحكم في المدارك بان عدم الالتفات الى الشك في شيء من افعال الوضوء بعد
الانصراف من افعاله وان لم ينتقل عن محله اجماعي ويدل عليه روايات منها صحيحة زرارة وصحيحة ابنه بكير وحكم بان صحيحة
بكير او حسنة لا له فانها صحيحة في عدم الالتفات الى الشك بعد اكمال الوضوء وان لم يحصل الانتقال الى حالة اخرى ولعل

ما نقلناه عن الشهيد في الدروس والذكرى بحذافيره قوله والشاك في الطهارة فيه تنبيه على عدم اختصاص الحكم بالوضوء
وجريانه في مطلق الطهارة ثم الظاهر من كلامهم ان حكم الظن في المسئلتين حكم الشك فظان الطهارة مع تيقن الحدث
محدث وبالعكس متطهر وفي هذا المقام اشكال وهو ان الشك باحد النقيضين ينافي اليقين بالنقيض الآخر فكيف يمكن اجتماع
الشك في الطهارة مع تيقن الحدث وبالعكس والجواب كما افاده والدي في شرح الدروس ان المراد تيقن الحدث اليقيني في الحال
بوقوع حدث في زمان سابق كالغداة وبالشك في الطهارة الشك في الحال الحاضر بحدوث طهارة بعد ذلك الزمان
وكذا في العكس ولا ريب ان اجتماع اليقين والشك بهذا المعنى مما لا شك في امكانه لعدم تناقض متعلقيهما لاختلاف
الزمان وقال الشهيد في الذكرى قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك في الزمان الواحد لامتناع
ذلك ضرورة ان الشك في احد النقيضين يرفع يقين الآخر بل المعنى به ان اليقين الذي كان في الزمان الاول لا يخرج عن
حكمه بالشك في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه
كما هو مطرد في العبادات انتهى ولا يخفى ما فيه فان الشك باحد النقيضين كما ينافي اليقين بالنقيض الآخر كذلك ينافي
الظن به ايضا فكيف يمكن اجتماع الظن والشك في زمان واحد ولعل مراده بالشك الوهم وغرضه ان اليقين في زمان
والشك بعده وبهذا يندفع الاشكال لكن مع ذلك فيه اشارة الى وجه ترجيح حكم اليقين السابق على الشك اللاحق وهو
ان الاصل بقاء ما كان في الحال فمقتضى اليقين السابق مظنون ومقتضى الشك اللاحق موهوم فيرجح الظن على الوهم
وفيه انه اذا وقع الشك بالنقيض الآخر في الزمان اللاحق بمعنى ان احتمال وقوعه وعدم وقوعه على السواء فبعد ذلك
لا يبقى للظن في الحال ببقاء نقيض الآخر الذي هو متعلق اليقين في الزمان الاول بل يصير بقاؤه وعدم بقائه مشكوكا
متساوي الطرفين فترجيح اليقين على الشك ليس باعتبار انه يستقر الامر بعدهما على الظن والوهم بل باعتبار الاخبار
كقولهم في صحيحة زرارة لا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر ونظيرها مما ذكرنا كل الظهور واذا
اجري الكلام في مسئلة اليقين باحدهما مع الظن بالآخر فان حكمهما عندهم حكم اليقين والشك كما اشرنا اليه فهذا
وقال صاحب المدارك في دفع الاشكال المذكور ان المراد بالحدث هيهنا ما يترتب عليه الطهارة اعني نفس السبب لا الاثر
الحاصل من ذلك وتيقن حصوله بهذا المعنى لا ينافي الشك في وقوع الطهارة بعده وان اتحد وقتهما انتهى وفيه تأمل
لانه اما ان يجعل وقت الحدث والطهارة واحدا كما هو الحاصل وقت اليقين ووقت الشك واحدا فلا يمكن اجتماع اليقين والشك

اليه سواء جعل الحدث والطهارة عبارة عن الفعلين او الاثرين وانه مجمل وفيه ما امد فهو المحواب الجواب على
ما ذكرنا سواء جعلا عبارة عن الفعلين او الاثرين فالاحتمال في الجواب على ان المراد بالحدث السبب الاثر الا اذا
تامل **قوله** لتكافؤ الاحتمالين اه فلا يجوز له الدخول في الصلوة ولا غيرها مما هو مشروط بالطهارة اذ مع
الاشتراط لا بد في الدخول المشروط من العلم بحصول الشرط لذلك ترى من الفقهاء في هذه المسئلة حكموا بالبناء
على الحالة السابقة او ضدها فيشكون بما ستطلع في كل صورة لم يحكم فيها بالحدث ولم يجوزوا منهم الاكتفاء بالمثال
الطهارة فالمراد بالحكم بكونه محدثا ان حكمه حكم المحدث في عدم جواز دخوله في المشروط بالطهارة او نقول
في الملاقي المحدث على تلك الحالة التي فيه المانعة شرعا له من الدخول في الصلوة ونحوها فتامل **قوله**
انه لم يتفطن للاتحاد والتعاقب اه يعني ما ذكرنا من الحكم بكونه محدثا لتكافؤ الاحتمالين انما هو اذا لم يتفطن
من القرائن الخارجية للاتحاد والتعاقب مع العلم بالحالة السابقة كما افرع الا فيتبع ما يستفيده لكنه
يخرج عن مسئلة الشك الا بحسب بدايته واراد بالاتحاد استواءهما في العدد واتحادهما فيه كحدث وطهارة
او حدثين وطهارتين وبالتعاقب كون الطهارة عقيب الحدث دائما له لا تجديدا والحدث عقيب الطهارة نافيا
لها لا متتابعين حدثا اذ لا شك انه مع العلم بهما مع العلم بالحالة السابقة يحصل له اليقين بمثل الحالة السابقة
من الطهارة او الحدث **قوله** ولا فرق بين ان يعلم ما لداء في موضع النزاع وهو ما اذا لم يتفطن من الاتحاد
والتعاقب كما افرد ما معه فلا ريب في الفرق بين الصور الثلث وهو ظاهر وان كان محدثا فمتى علم
انتقاله عنه او يرد عليه انه يمكن اجراء مثله في الصورة الاولى ايضا فيكون ان يحكم فيهما ايضا بالطهارة وذلك
بان يقال ان الطهارة المفروضة رافعة للاحداث السابقة على الطهارة والحدث المفروض فيهما قطعا بمعنى ان
ارتفاعها بعدها معلوم قطعا لانها اما تجديدية او رافعة وعلى التقديرين لا يبقى تلك الاحداث التي
بعدها وشك في انتقاضها بالحدث لجواز تعاقب الاحداث فيلزم الحكم بالطهارة وكذا يمكن اجراء مثله
في صورة عدم العلم بالحالة السابقة ايضا فيلزمه ان يحكم بالطهارة فيها ايضا بعين ما ذكرنا فتامل
قوله اما اللاحق المتيقن دفع ما قيل لا يقال ان اللاحق وان كان وقوعه متيقنا لكن تاثيره غير متيقن
لجواز ان يكون عقيب الحدث والحدث بعد الحدث التاثير لا اثر له فلا يحتاج الحدث يقينا الا انا نقول

الحدث المذكور وان كان مؤثرا فلا كلام وان لم يكن مؤثرا فذلك بان يكون عقيب الحدث وح فالحدث السابق يؤثر وعلى التقديرين فحصول الحدث عند صدور الحدث الثاني متيقن فلا بد له من رافع يقينا فليس اذ الطهارة المفروضة يجوز توسطها بين الحدثين الا ان لا يعتبر هذا اليقين المتعلق بالامر المردد فيه بل انما اعتبر ما تعلق اليقين بامر متخصص كالحدث في الصورة الاولى والطهارة في الصورة الثانية لكن التفرقة لا تخلو عن اشكال فان تمت تم الدليل في جميع ما اورد عليه هذا وقد اورد بنظير هذا الاشكال على الشق الاول ايضا فان الطهارة السابقة وان انتقضت بالحدث المفروض الا ان الطهارة المفروضة مع الحدث متيقنة الوقوع فلا بد من العلم بنا قضها وهو غير معلوم لجواز تقدم الحدث عليها ولعل الشارح لم يتعرض لهذا الايراد لان المدعى في الشق الاول حق على مختاره ولا يتجه بيان فساد دليله اما لانه يمكن تتميم ما ذكره في الشق الاول بما ذكره الشارح من الدليل على مختاره بان يقال ان الطهارة المفروضة وان كانت متيقنة الوقوع لكن الحدث ايضا متيقن الوقوع فيرجع الى تكافؤ الاحتمالين ومعه لا يصح الحكم بالطهارة كما ذكر او لانه لا يجري مثل هذا في الشق الثاني فتامل **قوله** ولو كان المتحقق طهارة رافعة اي علم ان الواقع منه طهارة رافعة اي من شانها الرفع ولذا اضاف اليه القول بان المجدد لا يرفع اي ان الطهارة الواقعة بقصد التجديد لا يرفع اذ الحدث كونه محدثا قبلها بناء على اعتبار قصد الوجوب وعدم كفاية قصد القربة واما اذا علم انها كانت رافعة للحدث بالفعل فلا حاجة الى ضم القول المذكور اذ يعلم منه وقوعها بعد الحدث واما لم يعرف العلم بكونها رافعة بالفعل لئلا يحتاج الى ضم القول المذكور ليظهر فرق بينه وبين ما ذكره بعده بقوله او قطع بسلبه اي علم كونه مجددا بها الا بالعبارة وهذا بيان لما اشار اليه اولا بقوله ان لم يستفد من الاتحاد والتعاقب حكما آخر فان في الفرضين بعلم التعاقب ولا حاجة الى ضم العلم بالاتحاد ليلزم منهما العلم بكون الحالة السابقة الطهارة كونه متطهرا انما لم يشترط العلم بالاتحاد اعتمادا على ما ذكره سابقا او لانه فرض المسئلة هيهنا في العلم بطهارة واحدة وحدث واحد كما هو ظاهر فلا حاجة الى فرض الاتحاد ايضا فتامل **قوله** وقلنا بان المجدد لا يرفع هذا اذا كان الشك متساويا اما اذا كان نفي غيرها فيعتبر قوله ومذهبه لا قولنا فتفطن **قوله** وبهذا يظهر ضعف القول باستصحاب الحالة السابقة متمسكا بان الطهارة والحدث المعلومين قد تعارضا وتساقطا فيرجع الى الحالة السابقة اذا كانت معلومة ووجه ضعفه بل بطلانه انه قد

بيّن ما هو

تبين بما نقله عن القول الثاني حصول العلم بانتقاله عن الحالة السابقة قطعا فلا معنى للحكم باستصحابها وهذا القول اما ن

العلامة في التذكرة والقواعد والمختلف لكن دون العلم بالاتحاد والتعاقب ومعه يتم ما ذكره لكن في حكمه بالاستصحاب

مسامحة والمراد انه يحكم عليه بمثل الحالة السابقة واما ما اورد عليه من انه على فرض لا يبقى الشك بل يؤول الى اليقين فامره

سهل اذ يكفي في ايراده في مسئلة الشك وقوع الشك ابتداء كما اشار اليه الشارح وان كان بعد التامل يحصل اليقين كما

لو ورد في مسئلة الشك في عدد السعي وفرض علم الزوجية او الفردية وهو على الصفا او المروة مع عدم بقاء الشك

هناك ايضا بعد التامل فتامل قوله بمقاديم بدنه اذ الظاهر من الاستقبال والاستدبار الواقع في الروايات

هو ذلك وربما حمله بعضهم على الاستقبال بالعورة فيزول المنع بتحريفها وليس بشيء وعبارة اللمعة في الالفية

توهم ذلك التذا التحديث قال ويجب على المتخلي ستر العورة وانحرافه عن القبلة بها وقد نصرنا على الشارح ان توجيهها

وتصحيحها فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى شرح الشرح قوله مع التعدي للمخرج اي عنه واعلم انه ليس في الاخبار

الوارده بجواز الاستنجاء بالاحجار ما يدل على التقييد بعدم التعدي لكن العلامة في التذكرة ادعى انه مع التعدي عن

المخرج لا يجزي الا الماء اجماعا وكذا المحقق في المعتبر واستدل عليه بما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله انكم كنتم تبعرون بعرا وانتم

اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار والثلط البعير اذا القى بعره رقيقا كذا في الصحاح وبقوله صلى الله عليه وآله يكفي احدكم ثلثة

احجار اذا لم يتجاوز محل العادة قال صاحب المدارك ينبغي ان يراد بالتعدي وصول النجاسة الى محل لا يعتاد وصولها

اليه ولا يصدق على ازالتها اسم الاستنجاء وذكر جماعة من الاصحاب ان المراد به تجاوز النجاسة عن المخرج وان لم

يتفاحش وهو بعيد انتهى ولا يخفى انه لما كان مستند الحكم هو الاجماع فلا يمكن حمل التعدي على ما ذكره

صاحب المدارك اذ تحقق الاجماع في غيره غير معلوم ويؤيده الرواية الثانية من الجمهور ايضا واما الرواية الاولى

فحملها على التعدي بهذا المعنى بعيد لكنه ليس فيها الامر بالماء اليوم بل بالجميع فلا بد من حملها على الاستحباب

ومعه فعلى اي معنى حملت لا حجة فيها في هذه المسئلة هذا واما ذكره الشارح في تفسير التعدي فيمكن حمله على ما ذكره صاحب

المدارك بان يحمل التجاوز من الحواشي على التجاوز عنها بما لا يعتاد ويمكن ان يحمل على واسطة بين ما ذكره صاحب

المدارك وما نقله عن الجماعة ان حمل كلامهم على التجاوز عن نفس المخرج في الجملة ولو الى الحواشي ويمكن حمل كلامهم

ايضا على التجاوز عن حواشي المخرج فينطبق على الواسطة المذكورة فتامل قوله فالمعد للنجاسة فلا يجزي

مالا يليقها لا الصيقل والرخو ولا الخ قوله ابكار لاحاجة الى ذكره بعد قوله طاهرة لكن قوله طاهرة كانه امانة
من الشارح فليس في المتن الا اهال الاشتراط الطهارة وعلى تقدير ان يكون طاهرة في المتن كما وسم في بعض النسخ فلعله ذكر
الابكار لعله لو رووه في النص بخصوصه واما الطاهرة فلم يرد بها نص ولكنهم ادعوا الاجماع على اعتبار الطهارة
قوله او بسلهما بقيا اى اذا استعملها غير الاول او هو مرة اخرى واما لو حمل على العموم فينافي ما يذكره من اعتبار
العدد في ظاهر النص الا ان يحمل على مذهب من لم يعتبر العدد ويكتفي بنقي الجهات الثلث فتدبر قوله ولو لم يتحجر كالمكلة
للعدد وعلى هذا فبعد نقاء المحل بواحدة يكفي تكرارا لثانية ان لم نقل باعتبار العدد والا فيجب ثالثة ولو مثلها من
مكلة للعدد لغيره او له في وقت اخر وقوله من غير اعتبار التطهر اى التطهير والا فهي طاهرة فافهم
قوله ان لم ينق المحل بها ظاهره كما فعله في شرح الالفية انه بيان للشرط المحذوف المستفاد من قوله فصاعدا
حيث قال ايفا اسمعن الثلث فصاعدا ان لم يحصل النقاء بها فانما نسابه بالمصرعية لفصل المحذوف والفاء هي اللاطة
على جواب الشرط مثلها في قولهم فقط انتهى ويمكن ان يحمل قوله فتلبسه اجار فصاعدا على الاطلاق اى وان
شئت فاصعد او فاصح صاعدا عنها او انه اذا بلغ التكلمة فيصعد او يمسح صاعدا عنها اى بوجود ذلك فيكون
قوله ان لم ينق المحل بها اشارة الى وجوب الصاعد على التقدير المذكور وقال في النهاية وفيه لا مانع
لمن لم يقرء ايام الكتاب فصاعدا اى فما زاد عليها كقولهم اشتريته بدرهم فصاعدا وهو منصوب
على الحال التقديرية فزاد الثمن صاعدا وظاهره انه لا حاجة الى تقدير شرط لكن كان تقدير الشرط في الكتب
المتداولة المعروفة وعند لحديثنا الذي نقله اى وان شاء فصعد صاعدا ثم لا يخفى انه على اى تقدير جعل
نصبه على الحالية كما فعله في النهاية الذي بين المصرعية التي ذكرها الشارح هذا وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل
ان صاعدا في قولهم اخذته بدرهم فصاعدا اعاجلها لاعن محذوف لانه لا يستقيم عطفه على الفاعل
لفظا ومعنى ولا على المفعول بمعنى اذ الصاعد هو الثمن وليس المراد انك اخذت الثمن والمثمن ولا على
اذ ليس المعنى انه اخذ الثمن بدرهم وزايدا بما المعنى ان الثمن ذو اجزاء ماخوذ بعضه بدرهم وبعضه
بما زاد عليه وفيه تامل لانه لم يظهر انه ليس المعنى انه اخذ الثمن بدرهم وزايدا لا يجوز ان يكون المعنى
ذا التنزيل اذا كان المعنى ما ذكره فيصح جعل المعنى انه اخذ الثمن بدرهم وزايد فكيف نفاه اولا فالظاهر انه علم

[illegible]

وذلك لان في مثله لابد في المعطوف ليفهم من تقدير حرف العدول معه عن الجر الى النصب عطفا على المحل لا الى تكلف بخلاف ما اذا جعل العطف على مجموع الجار والمجرور كما في قوله تعالى وارجلكم في اية الوضوء على قراءة النصب فافهم منه

جبله عطفا على الدهم بناء على ترجيح الحالية على العطف على المحل في مثله ثم ما ذكره من المعنى لقسمنا ذكرنا لما يستعمل
هذه العبارة فيه لا يكون الامر على ما ذكره بل المراد مجرد احتمال الزيادة فكان التقدير فيه فيذهب الثمن صاعدا
اى محتمل كونه كلما زائدا على الدرهم او التقدير فيه على وفق ما نقلنا عن شرح الالفية فان لم يكن بدرهم
فيذهب صاعدا اى يكون زائدا عليه ولا محتمل النقيصة لكن المحققين منهم كنجم الائمة وغيره قبلوا المعنى
في هذا التركيب بما نقلناه عن ابن الحاجب فعل الاصل فيه ما ذكروه ثم حرف عن ذلك واستعمل فيما ذكرنا
وكانهم انما حملوه على ما ذكروه لا على كون الاخذ بدرهم فما زاد لم يكن ذا اجزاء لرعاية ان الفاء لانه
لا يعطف بعض الثمن على بعض بالفاء لانها تؤذن بالتعقيب ولا تقدم لبعض اجزاء الثمن على بعض
ولذا لا يقال اخذته بدرهم فنصف فلا يتعين جعل الثمن ذا اجزاء على ما ذكروه لكن مع ذلك يتعين
الحالية بل يمكن العطف على محل الدرهم ويكون الفاء اشارة الى ما ذكروه من افادة التدريج فكان الوجه في
تعيينهم الحالية ما ذكرنا من ترجيحهم الحالية على العطف على المحل فيه بل ذكر ابن هشام في مغني اللبيب العطف على
المحل نحو ليس زيد بقائم ولا قاعدا بالنصب وما جاءني من امرأة ولا رجل بالرفع وذكر فيه ثلثة شروط عند
المحققين احدها امكان ظهور ذلك المحل في الفصيح الا ترى انه يجوز في ليس زيد بقائم وما جاءني من امرأة
ان تسقط الباء فتنصب ومن فترفع قال وعلى هذا فلا يجوز مررت بزيد وعمروا خلافا لابن جني لانه لا يجوز
مررت زيدا ولا يخفى ان في المثال المذكور ايضا لا يجوز اسقاط الباء وبضم الدرهم فهو بما جعل منه ذهاب
المحققين فيه الى العطف على المحل لما ذكره ابن الحاجب فتامل ثم بعد استعمال الثلثة بعدم النقاء معا لا
يعتبر عدة بل بما يحصل به النقاء كما صرح به في شرح الالفية **قوله** غير المحترمة كالمطعومات وكذا العظم والروث
للنهي عن الاستنجاء بهما معللا بانهما زاد اخوانكم من الجن والاستثناء باعتبار حرمة الاستنجاء بها وجاز ان
افاد التطهير فيما يتصور فيه قلع النجاسة كما اختاره في شرح الارشاد والا لفيد اذ لا منافاة بينهما
وذهب بعض الاصحاب الى انه لا يفيد التطهير دون المحترمة ما يوجب استعمالها فيه الكفر والارتداد
كجميع ما كتب عليه شيء من اسماء الله او الانبياء والائمة عم او شيء من القرآن والحديث ونحوه وكذا التربة
الحسينية على مشرفها السلم فما كان من هذا القسم فظاهر ان استعماله لا يفيد التطهير كيف وهو موجب

الغرض ... لبعض ... وهو ... الاذان ... والطهر ... ان ... [illegible]

التعدد

والتنجس الا اذا اوقع جلاً باصله وصرح جماعة بافادته التطهير ح واختاره الش في شرح الارشاد والالفية والمطلق
بعضهم عدم طهر المستجمر بها وبعضهم اجزاؤها في شرح الالفية حكم بسلم وجود مجانبة منها ويمكن توجيه الاطلاق
الثاني بان افادتها التطهير من هذه النجاسة لا ينافي تنجسها بنجاسة الكف فتامل ولتجب التباعد
هذا اذا كان في الصحرا، واما في البنيان فظ انه يكفي دخوله في بناء ولا ارى فيه كلاماً صرح به في الذكرى ويمكن حمل
التباعد على التباعد عن النظر ويمكن حمل قول الش بحيث لا يرى ايضاً اشارة اليه فافهم معدا للاحجار
لما فيه من الاحتراز عن مباشرة اليد للنجاسة وللتصريح به في الرواية التي هي مستند الحكم وهي مرفوعة احمد ابن
محمد عن ابي عبد الله عم قال جرت السنة في الاستنجاء بثلثة احجار ابكار ويتبع بالماء مبالغة في التنزيه
اي تنزيه المحل اذ التنزيه مع المطهر منها ابلغ من احدهما ويمكن ان يجعل المبالغة في التنزيه باعتبار رعاية تنزيه اليد
من مباشرة النجاسة لكن هذا يحصل باستعمال الاحجار فقط ليس كان ان ما ذكرنا بيان ازالة العين والاثر يحصل
بالماء وهذا ايضاً هو في الحقيقة تعليل للابتداء بالحجر وعدم الاكتفاء بالماء كما ان الثاني تعليل للاتباع بالماء
وعدم الاكتفاء بالحجر بما يحصل فيه ذالك وهو غير المتعدي فعلى هذا لك ان تجعل العلة مجموع الامرين لتسلم عن النقيصة
والتمسك بمثل هذا التعليلات من غير تعرض للاخبار مع وجودها مما لا يعجبني لكن الش كثيراً ما يفعل ذالك وهو اعلم
ولا ازالة العين والاثر اشارة الى ما ذكره من انه يكفي في الاستنجاء ازالة العين وان بقي الاثر ومع التعدي لا بد من
الغسل المزيل للعين والاثر والمراد بالعين ظاهر واما الاثر فقد اختلف كلامهم في تفسيره فقال بعضهم المراد منه
ما يتخلف على المحل بعد مسح النجاسة وتنشيفها وذكروا انه عبارة عن الرطوبة لا اجزاء من العين وهذا المعنى لا وضوح له وعلى
تقدير تحققه لا دليل على الحكم بوجوب ازالته الا ان لا يصدق النقاء والذهاب والغسل الواردة في الروايات
فبدونه الوح فيشكل الحكم بالاكتفاء بزوال العين في الاستنجاء لوجوب النقاء والذهاب الا ان يقال ان النقاء
والذهاب في العرف يختلفان بالنسبة الى المسح والغسل ففي المسح يطلق النقاء والذهاب بما لا يطلق به في
الغسل وبعضهم فسر الاثر باللون وتمسك في وجوب ازالته بانه عرض لا يقوم بنفسه فلا بد له من محل جوهري
يقوم به والانتقال على الاعراض ممتنع فوجوده دليل على وجود العين فيجب ازالته وفيه اولا النقض
بالرائحة لجريان الدليل فيها مع انه لا يجب ازالتها عندهم الا ان يقال انها خرجت بدليل خارج من الاجماع

والاجز

من ور

و الاخبار و لا يلزم منه خروج ما لا دليل فيه كا اللون و ثانيا ان امتناع انفكاك الاعراض لا يدل على وجود العين مع وجود
اللون لجواز ان لا يكون هذا اللون هو اللون القائم بالعين بل يكون لونا آخر حدث بالمجاورة بل
الظاهر ذلك لبعد ان يبقى فى الحناء مثلا بعد غسله مرارا كثيرة و المبالغة فى ازالة عينه ما احاط بجميع سطح اليد
مثلا اماله اللون و ثالثا ان الظاهر من الانقاء و الذهاب الوارد فى الروايات هو الانقاء و الذهاب عرفا و لا شك
ان الانقاء و الذهاب عرفا يتحقق مع بقاء اللون فيكفى ذلك و لا يضر وجود الدليل على بقاء العين ثم
ان المعتبر زوال العين عرفا لا زوال كلما قام الدليل على وجوده منها و رابعا انه لو وجب ازالة اللون
لكونه دليلا على بقاء العين لوجب ازالته فى صورة التسخين (?) ايضا الا ان يتمسك بما ذكرنا من الفرق فا
فى الازالة فى المسح المشهور (?) و قال المصنف فى الذكرى فى بحث الاستنجاء بالاحجار و لا عبرة بالاثر كالرائحة
بخلاف الرطوبة فهو يوهم ان الرائحة من الاثر مع ان كلامه فى الدروس صريح فى خلافه حيث ذكر انه يجب غسل
نجو الغائط مع التعدى حتى يزول العين و الاثر و انه لو لم يتعد اجزاء ثلث مسحات بجسم طاهر مزيل للعين
لا الاثر ثم قال و لا اعتبار بالريح فيهما فالظاهر ان مراده فى الذكرى انه لا عبرة بالاثر كما لا عبرة بالرائحة و ما ذكره
الشهيد الثانى فى شرح الارشاد من تعميم (?) هذا التوجيه لما عرفت من عدم اشتراط زوال الرائحة بما هو اقوى من الاحجار
فلا يظهر له توجيه و كان مراده انه لما عرفت عدم اعتبار الرائحة فى الماء الذى هو اقوى فلا حاجة الى
ذكر عدم اعتبارها فى الاحجار التى هى اضعف فيصح حمل الكلام عليه و لا يخفى ان فيه تمحلا سيما ان عدم اعتبار الرائحة
فى الماء انما ذكر فى الذكرى بعد هذه العبارة على انه يمكن ان يقال ان فى نفس العبارة باعتبار التشبيه اشارة الى
الظهور (?) عدم اعتبار الرائحة فيها و ذلك انما ذكر من عدم اعتبارها فى الماء الذى هو اقوى و مع هذا فلا
استبعاد فى ذكره و ايضا لا يجب حمل الكلام على انه لا عبرة بالاثر فى الاحجار كما لا عبرة بالرائحة فيها على ما
حتى يستبعد بما ذكره بل يمكن حمله على انه لا عبرة بالاثر فى الاحجار كما لا عبرة بالرائحة اصلا اى لا فيها و لا فى
الماء و ح لا استبعاد اصلا فتامل   و يمكن تاديته بلحيته (?) اى بما يحصل به ازالة العين و ان
لم يبلغ الثلث لحصول الغرض و هو ما ذكر من التنقية و ازالة العين و الاثر و لا يخفى انه انما يستفاد من عبارة
المصنف اوفق بما نقلنا من الرواية حيث يستفاد منها الاتباع بالماء بعد ثلثة احجار التى هى الظهر (?) لنا الباقم

اذا لم يبق المحل ففي دلالة الرواية على استحباب العدد المطهر مع الاتباع بالماء مناقشة لكن في هذه الصورة كان الاستنجاء فتنبه

للشيخ مع المص وهل المستحب الاتباع بالماء مطلقا او بما يزيل عليه الاثر فيبتدئ اولا بالحجر او بما يكفي لازالة العين والاثر

جميعا وان لم ينقيه معه لحجر الرواية لا يدل الا على الاول وعلى ما ذكره الشيخ من الغرض لا يبعد الثاني ولكن عبارة المص هو الثالث

فتامل   ويكره استقبال جرم النيرين خص الحكم بالاستقبال لاختصاص النصوص به وصرح العلامة

في النهاية بعدم كراهة الاستدبار وقال الشيخ في شرح الارشاد لا يكره استدبارهما مع احتمال لمساواتهما في الاحترام

انتهى وفي الفقيه نقل خبر ارسالي في النهي عن استقبال الهلال لا استدباره   الشمس والقمر بالفرج

فلا كراهة مع تحريف الفرج وان استقبلهما بوجهه ومقاديم بدنه بخلاف ذلك في القبلة على ما سبق ولا

يبعد اختصاص الكراهة بما اذا لم يكن حائل من سحاب او ستر ونحوه   لاطلاق الخبر وهو مرفوعة عبد الحميد

ابن ابي العلاء او غيره قال سئل الحسن بن علي ع ما حد الغائط فقال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل

الريح ولا تستدبرها وظ انه لا اطلاق فيها بل صريح مورده الغائط نعم لا يمكن ان يتمسك بالحكم للبول

ايضا بناء على المفسدة فيه اشد ويحمل الخبر على انه من باب الاكتفاء الا ان يحمل الغائط على معناه اللغوي اي المكان

المنخفض ويراد به ما يرتاده للحدث وفي ما ذكره الشيخ من الاطلاق تجه وكيفما كان تخصيص جماعة من الاصحاب

منهم الشيخ والمحقق والعلامة الحكم بالبول نظرا الى اختصاص العلة وهي خوف الرد به مع عدم ذكر العلة في

الرواية واستنباطها بمجرد المناسبة والاعتبار غريب جدا وكذا تخصيصهم الكراهة بالاستقبال نظرا الى العلة

مع ورود الاستدبار ايضا في الرواية والمص هنا وان اطلق الحكم بالنسبة الى البول والغائط لكنه خص

بالاستقبال كما في النيرين فاضاف الشيخ الاستدبار ردا عليه   وان يتبغي عليه هذا التقييد في كلام جماعة

من الاصحاب كما اشرنا اليه وكذا في كلام المص في البيان واما في الذكرى والدروس فاطلق كما هنا مما ضاف

الاستدبار ايضا   مخافة من وصول الرائحة الخبيثة الى جماعة هنا ظاهر فانها مما يؤذي الناس فانهم

يلعنون الراسخ الرائحة المنتنة ثم لو صح التعليل ينبغي ان يحمل على انه بيان لبعض علل الحكم ليدل المعلم به من خارج

والا فالحكم بالاستحباب الشرعي بمجرد هذا التعليل كما ترى على ان الحذر المذكور لا يتوقف على خصوص التغطية بل

يحصل بسد الفم والانف باللثام ونحوه بوجه اقوى وقال المفيد في المقنعة وليغط راسه ان كان مكشوفا

ليامن ادراك

ليامن بذلك من عبث الشيطان ومن وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه وهو سنة من سنن النبي ص وفيه اظهار الحياء
من الله تع لكثرة نعمه على العبد وقلة الشكر منه انتهى وفيه تصريح بكونه سنة من سنن النبي ص وح لا تنفي
المناقشة في بعض ما ذكره من العلل بما ذكره من الامن بذلك من عبث الشيطان لانه مضمون حديث ولا فليس
له وجه استنباط عقلي هذا ولا كلام الشيخ في التهذيب انه حمل تغطية الراس على التقنع حيث قال بعد ما نقلنا
من عبارة المقنعة فاما ما ذكره من تغطية الراس فاخبرني الشيخ وادرج الاسناد الى علي بن اسباط عمن
رواه عن ابي عبد الله عم انه كان يعمله اذا دخل الكنيف يقنع راسه ويقول في نفسه بسم الله وبالله
الحديث وقد تبعه في ذلك الاستدلال جماعة من الاصحاب ايضا وعلى هذا فلا يبعد ان يراد بالتقنع القاء
ثوب كالقناع على الراس والوجه على وجه يترتب عليه ما ذكره من الحذر من وصول الرائحة ولا يكون
خلاف متعارف الناس ولعل ما ذكره ايضا من اظهار الحياء فيه ح اتم منه في مجرد التغطية لكن المص حمل
التقنع على التغطية حيث قال ههنا وروي التقنع معها وقال في شرح الارشاد بعد ما ذكر استحباب
تغطية الراس عند التخلي اذا كان مكشوفا وروي التقنع فوق العمامة انتهى وهو الظاهر من كلام الصدوق
ايضا في الفقيه حيث ذكر اولا انه كان الصادق عم اذا دخل الخلاء يقنع راسه ويقول في نفسه بسم الله
اه ثم ذكر بعده بلا فصل وينبغي للرجل اذا دخل الخلاء ان يغطي راسه اقرارا بانه غير مبرئ نفسه من
العيوب لكن لا يخفى ان ما ذكره من التعليل للتغطية لو جعله للتقنع لكان اتم كما اشرنا اليه في عبا
المفيد فهذا مما يؤيد حمل التغطية في كلامه ايضا على التقنع وبالجملة كما سبق كما احتمله بعضهم وربما حمل
بعضهم التقنع على مطلق التغطية وهو بعيد جدا تامل ان كان بناء والاستدلال حمل الدخول
على الدخول في بيت الخلاء كما هو الظاهر فاضاف ما ذكره ويمكن ان يحمل على الدخول في موضع يجلس فيه
للحدث وح فلا حاجة الى ما ذكره كما قال في المقنعة فاذا انتهى الى المكان الذي يتخلى فيه قدم رجله
اليسرى قبل اليمنى لكن لا يخفى انه على هذا لا يفهم استحباب تقديم اليسرى في الدخول في البيت كما انه
على الاول لا يفهم استحباب تقديمها في اصل الموضع اذا تخلى في بيت والامر فيه هين اذ لا نص فيه
يجب اتباعه وما علله الشيخ في التهذيب بما اشار اليه المص من انه للفرق بينه وبين دخول المسجد

فان المسجد الا ان من المواضع الشريفة استحباب ان يوضع فيها اولا بالعضو الشريف وهو الرجل اليمنى والخلاء بعكسه
في ذلك فاختير لها ادخال الرجل اليسرى واذا كان العلة ما ذكر فيمكن اعتبارها في البيت وفي اصل الموضع فتأمل
وعندنا لقصر يدل عليه ما في الفقيه من انه ع اذا اخرج قال اللهم كما اطعمتنيه طيبا في عافية فاخرجه منى
خبيثا في عافية فان الزحير هو استطلاق البطن على ما في الصحاح لكن في القاموس انه استطلاق البطن
بشدة وعلى هذا فكانه اخص من المدعى   ودعوية الماء هذا ما ذكره المص في النفلية حيث قال وعند رؤية
الماء الحمد لله الذي جعل الماء طهورا ولم يجعله نجسا وذكر في بحث الوضوء ايضا الدعاء عند رؤية الماء كما تقدم
وجعله الش في شرحه اشارة الى هذا الدعاء ومستند هذا الدعاء على ما وقفنا عليه ليس الا رواية عبد الرحمن بن
كثير عن ابي عبد الله ع قال بينا امير المؤمنين ع ذات يوم جالس مع ابن الحنفية اذ قال له يا محمد ائتني باناء
من ماء اتوضأ للصلوة فاتاه محمد بالماء فاكفاه بيده اليسرى على يده اليمنى ثم قال بسم الله والحمد لله الذي
جعل الماء طهورا ولم يجعله نجسا قال ثم استنجى فقال اللهم حصن فرجي واعفه واستر عورتي وحرمني
وحرمني على النار قال ثم تمضمض الحديث قوله فاكفاه بيده اليسرى على يده اليمنى كذا في اكثر نسخ التهذيب
اي امال له بيده اليسرى ليصب الماء منه على يده اليمنى وفي الفقيه وبعض نسخ التهذيب بالعكس وكذا
في الكافي وفيه بيده فاكفاه فصبه وانت خبير بانه يمكن ان يكون المراد انه ع اكفأ الاناء باحدى
يديه وصب الماء على الاخرى ثم غسل به اليدين جميعا فكانه ع بال اولا ولم يذكره الراوي ثم غسل يديه
قبل ادخالها الاناء وكان هذا هو الغسل المستحب قبل الوضوء ولعله لا يفرق تخلل الاستنجاء بينه
وبين الوضوء ولذا استنجى ع بعده ثم شرع في افعال الوضوء ولم يعد غسل اليد في ذلك لانه لو فرض
من ذلك تنظيف اليد من النجاسة الوهمية لئلا تسري الى الماء وقد حصل ذلك بالغسل بعد
البول فلا حاجة الى غسل آخر اذ لا يحصل من الاستنجاء توهم نجاسة ولو كان الغسل تعبدا ايضا
فربما حصل التعبد بالغسل قبل الاستنجاء ولا حاجة الى غسل آخر لاجله وربما كان غسل اليدين قبل
ادخالها الاناء للاستنجاء مستحبا وللوضوء مستحبا آخر فلم ينقل الراوي الثاني او تركه ع لعدم وجوبه
وربما كان مصلحة ايضا في تركه في ذلك الوقت ويمكن ان يكون الاكفاء لاخذ الماء للاستنجاء ونزله

ذائر

ذكر غسل المسح للوضوء على ما ذكرنا من الوجهين واضعف بهذا الوجه دون ان يدخل يده في الاناء ويأخذه وربما كان لعدم
امكان ادخال اليد فيه لكن الظاهر تقديم اليمنى على اليسرى كما في الكافي والفقيه لاستحباب الاستنجاء باليسرى
اذا عرفت هذا فظاهر هذه الرواية انما هو استحباب هذا الدعاء عند اخذ الماء لغسل اليد على احد الوجهين
او للاستنجاء لا عند رؤية الماء كما ذكره المصنف وايضا لا دلالة فيه على استحبابه عند كل من الاستنجاء والوضوء
على ما ذكره والشيخ المفيد ذكر استحبابه بما ذكره في ابتداء الوضوء حين ينظر الى الماء قبل ادخال اليد فيه وذلك مجمع
ان حمد الله عند رؤيته كل نعمة عليها حسن مطلقا في ذلك ورود هذا الحمد منه عليه السلام في الجملة كانه يصلح سندا
للحكم باستحبابه في الحالين على انه ربما كان مستندا اخر لم يصل الينا فتامل وعند مسح بطنه
الظاهر ان هذا قبل الخروج ولم اقف له على مستند من الاخبار سوى ما ذكره في الفقيه بقوله وكان عليه السلام اي
امير المؤمنين صلوات الله عليه بقرينة ان في سابقه نقل فعله عليه السلام اذا اراد الحاجة اذا دخل الخلاء يقول
الحمد لله الحافظ المؤدي فاذا خرج مسح بطنه وقال الحمد لله الذي اخرج عني اذاه وابقى في قوته فيا لها من
نعمة لا يقدر القادرون قدرها ولا يخفى انه صريح في انه بعد الخروج وقد يحصل به دعاء الخروج ايضا ان
ورد في الخروج دعاء اخر ايضا كما سنقله لكن عبارة المفيد في المقنعة يوافق ما هنا حيث قال اذا فرغ من
الاستنجاء فليقم وليمسح بيده اليمنى بطنه وليقل الحمد لله الذي اماط عني الاذى وهناني طعامي وشرابي
وعافاني من البلوى الحمد لله الذي رزقني ما اغتذيت به وعرفني لذته وابقى في جسدي قوته واخرج عني اذاه يا لها
نعمة يا لها نعمة لا يقدر القادرون قدرها كذا فيما عندنا من نسخ المقنعة ولا يخفى ان قول المفيد
يكفي سندا لما ذكره المصنف لكن لم اقف على مستند ما ذكره المفيد من الاخبار والشيخ في التهذيب ذكر عبارة
المفيد الى قوله وليقل ثم قال وذكر الدعائين اولهما ما تقدم الخبر فيه والثاني اخبرنا به الشيخ وادرج
السند الى عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابائه عن علي عليه السلام انه كان اذا خرج من الخلاء قال
الحمد لله الذي رزقني لذته وابقى قوته في جسدي واخرج عني اذاه يا لها نعمة ثلثا والخبر الاول كانه اشار
الى ما رواه سابقا من معوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا دخلت المخرج فقل بسم الله اللهم
اني اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم واذا خرجت فقل بسم الله والحمد لله الذي

عادنا من الخبث الخبث واما ما في الاذى الحديث اذ لم يبق منه خبر اخر يصلح ان يكون اشارة اليه او قريب من هذا الى
المقصود لا يخفى بانه فلا حاجة له الى البيان فتأمل   والاعتماد على الرجل اليسرى علله في الذكرى
بالخبر عن النبي صلى الله عليه وآله وقال في البيان كانه عليه السلام علم اصحابه الاتكاء على اليسرى وكانه اشارة الى ما رواه الجمهور عن سراقة بن
مالك انه قال علمنا رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اتينا الخلاء ان نتوكأ على اليسرى وننصب اليمنى اذ لم اقف في اخبارنا على
ما يدل على ذلك   والاستبراء استحباب الاستبراء هو الظاهر المشهور بين الاصحاب وظاهر الشيخ في
الاستبصار وجوبه وقد اختلف كلام الاصحاب في كيفيته اختلافا كثيرا لا نذكرها هاهنا من يشاء فليراجع والظاهر
ان المراد بنتر القضيب والنتر هو الجذب بجفوة اي شدة فهو قريب مما ذكره في الدروس من انه يمسح
من المقعدة الى اصل القضيب ثم الى رأسه ثم عصر الحشفة ثلثا وهو موافق لما ذكره العلامة في المنتهى
والتذكرة ونهاية وما ذكره في الذكرى من انه ولم يكن بالتسع المشهور لعل ايضا اشارة الى هذا وما جاء
من الروايات في هذا الباب ثلث روايات احدها حسنة حفص البختري عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يبول قال
ينتره ثلثا ثم ان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالي وثانيها حسنة محمد بن مسلم بابراهيم بن هاشم قال
قلت لابي جعفر عليه السلام رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره الى ذكره ثلث عصرات وينتر طرفه فان خرج
بعد ذلك شيء فليس من البول ولكنه من الحبائل كذا في التهذيب وفي الكافي بدل الى ذكره الى طرفه وهو
الظاهر والثالثة رواية عبد الملك بن عمرو عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يبول ثم يستنجي ثم يجد بعد ذلك
بللا قال اذا بال فخرط ما بين المقعدة والانثيين ثلث مرات وغمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ السوق
فلا يبالي والظاهر ان المراد بالنتر في الرواية الاولى هو نتر اصل القضيب الى طرفه ويمكن حمله على النتر
من اصل المقعدة الى طرفه فعلى الثاني يكون قريبا مما هنا والتفاوت بينهما في اعتبار النتر الدال على الشدة
الجذب في الرواية والاكتفاء بمطلق المسح هنا ويمكن حمل المسح هنا على ما كان لشدة ليوافق الرواية وايضا
فاعتبر هنا تقطيعه بان يمسح اولا من اصل المقعدة الى اصل القضيب ثلثا ثم من اصل القضيب الى رأسه
ثلثا ولم يعتبر ذلك في الرواية بل ظاهرها كفاية النتر من اصل المقعدة الى طرف القضيب ثلثا بان يكون
كل منها اليه من غير تقطيع وليعلم ان حمل رأسه هنا على الحشفة اي الى الحشفة فيشتمل ما هنا على تقطيع اخر   منه رر

لعدم ورود الرواية

بخلاف الرواية وان حمل على منتهى الذكر فاذكر من عصر الحشفة ثلثا امر زائد على ما في الرواية اذ ح يصح الحشفة ثلثا
وضمن المسح الثاني ثم يعصر ثلثا بخلاف ما في الرواية اذ ليس فيها عصرها ثلثا ثانيا وعلى الاول فليس في الرواية
المسح ثلثا الاول اصلا بل النتر من اصل القضيب الى الحشفة ثلثا وهذا اعتبر في النتر تقطيعه في الثاني لم يعتبر
في الرواية ومع زيادة عصر الحشفة ايضا ثلثا على الاحتمالين والامر في الفرق بين النتر والمسح على ما ذكر في
الاحتمال السابق وكلام المرتضى موافق لظاهر هذه الرواية حيث قال ويستحب عند البول نتر الذكر من اصله
الى طرفه ثلث مرات واما الرواية الثانية فان حمل العصر من اصل الذكر الى الذكر او الى الطرف فيها الى العصر من
المقعدة الى منتهى الذكر او الى الحشفة فيوافق ما هنا الا في اعتبار ما ذكر من التقطيع الاول هنا دون الرواية
ولعل العلامة حملها على هذا المعنى حيث استدل بها على اختياره وان حمل على العصر من ابتداء القضيب الى ما هو الظ
الى اخره او الى الحشفة فليس فيها الثلث الاول المذكور هنا واما في الباقي فيتوافقان اذ نتر الطرف هو عصر
الحشفة المذكور هنا هذا ان حمل نتر الطرف على الثلث بقرينة سابقه وان حمل على الاطلاق ففيها الفرق
من هذا الوجه ايضا واما الرواية الثالثة فصريحة في الثلث الاول المذكور هنا واما غيرها المذكور فيها
فان حمل على غمز ما بين المقعدة والانثيين ايضا ثلثا فهو كما هو هنا وان لم يحمل ثلثا او مطلقا فهو شيء
لم يذكر هنا ولم يذكر ما ذكر هنا من الثلثين الاخيرين فيها اصلا وان حمل على غمز ما بين طرفي الذكر اكتفاء
بقرينة المقام واستنجائها بذلك فيوافق ما هنا الا في اعتبار التقطيع الثاني وعلى هذا اوفق اعتبار
مسح الحشفة ثلثا هنا ثانيا بخلاف ذلك في الرواية على ما ذكرنا من الاحتمالين سابقا فما ذكر هنا اصلا
والظ ان الغرض من الاستبراء الاستظهار لاخراج بقية البول وعلى هذا فيمكن الجمع بالفعل لحصوله
بكل ما ورد في الروايات لكن ينبغي في العمل حمل كل منها على الاحتمال الذي هو ابلغ في ذلك من الاحتمالات
التي ذكرناها فيها والوجه الذي ذكر هنا كانه جامع لما في الروايات سوى غمز ما بينهما المذكور في الرواية
الثالثة على الاحتمال الاول الذي ذكرناه فيه وهو وان كان ظاهر اللفظ لكن اعتباره بدون اعتبار
مسح القضيب اصله كما هو مقتضى هذا الاحتمال بعيد جدا عن الاعتبار ويمكن حمل النتر المذكور هنا على
نتر ما بين المقعدة واصل القضيب ثلثا بمسحه وح فيطابق الرواية الثالثة على الاحتمال الاول المذكور

فيجامع زيادة هي اعتبار عدم الحشفة قلنا هنا مخالف للرواية وهي ماخوذة من تتمة الطرفا المذكورة في الرواية الثانية لكن عدم

اعتبار مسح اصل القضيب اصلا ايضا بعيد من الاعتبار بقي الكلام في وجه السؤال الوارد في الرواية الثانية فانه لا يخفي

عن خفاء فنقول قد تعرض والدي في شرح الدروس لتوجيهه فقال لعل مراد السائل انه اذا بال ولم يكن الماء كيف

يصنع بقطعه لحكمه الوضوء ولم ينقض بحجمه ولبس مراده السؤال عن تطهير المحل فاجابه عليه السلم بانه

ليستبرء فاذا خرج بعد الاستبراء شيء فليس من البول ولا ينتقض الوضوء لا انه لا يطهر فان قلت اي خصوصيه

لهذا السؤال بعدم الماء اذ مع وجود الماء ليضم يجري السؤال قلت كان السائل كان عالما بانه مع وجود الماء

اذا استبرء وغسل المحل فلا باس بما يخرج بعده ولكن لا يعلم الحال في حال العدم او يكون بناء على ما سبق

ان الماء يقطع البول كما ذكره العلامة في المنتهى او على هذا وجه الاختصاص ظاهر انتهى ويمكن ان يقال ان السائل

لم يعرف حكم الاستبراء وكان زعمه انه اذا وجد رطوبة بعد البول والغسل يجب غسلها فساله عن رجل بال

ولم يكن معه ماء اي يعتقد انه يجب بالغسل كلما يجد رطوبة فكيف يصنع فاجابه ع بتعليم حكم الاستبراء ليعلم

انما يجد بعدها وبعد الغسل فهو طاهر فلا حاجة الى غسله فتامل لانها موضوعة للادنى وقد صدر

في روايات العامة كما نقله العلامة في المنتهى لانه من الجفاء كذا في المجمع والجفاء ممدود خلاف البر كذا

في يه والصحاح هذا من تخبل الشيطان كذا في المجمع وخبله الحزن جننه وافسد عقله او عضوه

كذا في القاموس ومطمحا به في الهواء للنهي عنه في رواية مسمع عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين

قال رسول الله ص يكره للرجل او ينهى الرجل ان يطمح ببوله من السطح في الهواء وفي رواية السكوني عن

ابي عبد الله ع قال نهى النبي ص ان يطمح الرجل ببوله من السطح او من الشيء المرتفع في الهواء وفي الفقيه نهى

رسول الله ص ان يطمح الرجل ببوله في الهواء من السطح او من الشيء المرتفع وذكر والدي طاب ثراه في

شرح الدروس ان التطميح بالبول يحتمل وجهين الارسال البول الى فوق وهو مناسب لما ذكره اهل اللغة

في الصحاح طمح ببصره الى الشيء ارتفع وطمح ببوله اذا رماه في الهواء ويناسبه ايضا التعليل الذي ذكره العلامة

في يه والمحقق الثاني في شرح القواعد من خوف الرد عليه لكنه لا يناسب اورده من التطميح من السطح او من

الشيء المرتفع لان هذا المعنى لا دخل فيه لكونه من السطح او من الشيء المرتفع كما هو الظاهر والثاني الرمي به في الهواء

من موضع مرتفع وهذا وان لم يكن مناسبا لكلام اهل اللغة والتعليل المذكور لكنه اظهر نظرا الى الروايات ثم على الوجه
الثاني يقرأ اي الثاء في بئيه وبينها و ورد من استحباب ارتياد موضع مرتفع للبول وان رسول الله ص اذا اراد
البول عمد الى مكان مرتفع من الارض ويمكن دفعه بحمل المستحب على الارتفاع ليسلم من معه من النزح والترشش
والمكروه على ما زاد عليه من الارتفاع الفاحش ثم على الاحتمال الثاني هل البول في البلاليع العميقة من المطمح في الهوا
وقال الماء بناء لا يبعد القول بعدمه لعدم اللفظ بدخوله عرفا في المطمح من الشيء المرتفع   وفي الماء جاريا
وراكدا اما الراكد فلصحيحة الفضيل عن ابي عبدالله ع قال لا باس بان يبول الرجل في الماء الجاري وكره ان يبول في الماء
الراكد وما ذكره في الفقيه انه قد روي ان البول في الماء الراكد يورث النسيان واما الجاري فلرواية مسمع عن ابي عبدالله ع
قال قال امير المؤمنين ع انه نهى ان يبول الرجل في الماء الجاري الا من ضرورة وقال ان للماء اهلا وفي رواية مرسلة عن
ابي عبدالله ع قلت يبول الرجل في الماء فقال نعم لكن يتخوف عليه من الشيطان وهي تشمل الراكد والجاري وعلى هذا
يحمل نفي الباس في الجاري كما في الرواية الاولى وفي عدة روايات اخر على خفة الكراهة فيه او على عدم التحقيق فيه مطلقا   اي دون التغوط
بخلاف الراكد والروايات مختصة بالبول فلا يتعدى الى الغائط ولذا قيد الشارح الحكم به وفي هذا اشارة الى تعميم الحكم
فيه واختصاص ما سبقه بالبول لكن بعض الاصحاب كالمص في الذكرى عمم الحكم في الغائط بطريق الاولى وفيه ضعف نعم
ربما يمكن التمسك فيه بالتعليل الوارد في خبر مسمع فتامل   وهو الطريق المسلوك فسره في الصحاح
بالطريق الاعظم وهو اخص مما ذكره الشارح لكن لم اقف في هذا الباب على نص ورد بلفظ الشارع بل انما ورد
بلفظ الطرق النافذة وهو صحيحة عاصم بن حميد عن ابي عبدالله ع قال قال رجل لعلي بن الحسين ع اين يتوضأ
الغرباء قال يتقي شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن قيل له واين مواضع
اللعن قال ابواب الدور ولعله لهذا فسره الشارح هنا بالطريق المسلوك ليوافق الرواية وفي بعض الاخبار
على ما في الفقيه لعن الله المتغوط في ظل النزال والمانع الماء المنتاب والساد الطريق المسلوك ويمكن ان
يحمل ساد الطريق على ما يعم المتغوط فيه فربما كان تفسير الشارح بناء عليه هذا ثم ان المراد بالطريق النافذة والمسلوك
اما الطريق العام الذي يسلكه كل احد كما قاله في الاساس طريق نافذ عام يسلكه كل احد او مقابل المهجور
والمتروك كما هو الظاهر من المسلوك فعلى الاول التقييد بالنافذة كانه للاحتراز عن الطرق المختصة بواحد او جماعة

لكونها ملكا لاربابها فيحرم الحدث فيها بدون اذنهم وعلى الثاني كالتعميم لعدم الكراهة في المتروكة باعتبار ان علة
الكراهة هي اذى المترددين فلا كراهة مع الترك والهجر فتأمل   وهو طريق الماء للواردة اي المواضع
التي يأتي منها الواردون لاخذ الماء من شطوط الانهار ورؤس الآبار وعدة كثير الاتقاء من شطوط الانهار في
الرواية السابقة ويجيء ايضا في مرفوعة علي بن ابراهيم وفي رواية السكوني نهى رسول الله ص ان يتغوط على شفير بئر
ماء يستعذب منها او نهر يستعذب او تحت شجرة فيها ثمرتها وعلل الحكم في شرح الشرايع والارشاد بانه من اذى
الواردين   وهو ما امتد من جوانب الدار كما في الصحاح وفي القاموس وفيه هو المتسع امام الدار وعلى
الاول لم اقف على ما يدل على الكراهة في فناء الدار مطلقا بل انما ورد الاجتناب عن افنية المساجد في مرفوعة علي
بن ابراهيم عن ابي الحسن ع اذ فيها اجتنب افنية المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال   موسى
وعلى الثاني فهو قريب من ابواب الدور التي صرح بها في مواضع اللعن في الرواية السابقة وتفسيرهم بحريمها خارج
المملوك منها كانه باعتبار ان المملوك منها يحرم الحدث فيه بدون اذن صاحبه فالكراهة انما هي في الخارج عنه
فتدبر   وهو مجمع الناس او الطريق المصرح بالامر كما ورد في الرواية المتقدمة او التعميم لكل ما يوجب الحدث
فيه اللعن عادة ويحمل التصريح في الرواية المذكورة على التمثيل والتعليل الحكم بالكراهة مطلقا بما يوجبه من اللعن
والذم واما التخصيص باحد الثلثة الاول فلا وجه له على انه لا يحسن تفسيره بالثاني مع ما سيذكره من في النزال
ولا بالثالث مع ما ذكره من الشارع فانه قال في الغريبين فيه نهى عن الصلوة على جادة الطريق هو وسطه وقيل اعلاه والمراد به
ههنا نفس الطريق ووجهه انتهى اللهم الا ان نقله عن القيل فافهم   وتحت الشجرة المثمرة يدل عليه الروايات
المتقدمة وقوله وهي ما من شانها ان يكون مثمرة فاضله كفاية ان يكون من شانها الاثمار وان لم يثمر في الحال
ولا في الماضي وفيه تأمل لان اطلاق المشتق على ما قام به المبدأ في المستقبل مجاز اتفاقا على ما تقرر في الاصول
ولا قرينة ههنا على الرواية واما شموله لما اثمرت في الماضي وان لم يثمر في الحال فهو مبني على كون اطلاق المشتق
على من قام به المبدأ في الماضي حقيقة وفيه خلاف بينهم وعلى تقدير تسليم القول به يمكن ان يقال ههنا
ان الظاهر حملها على المثمرة في الحال بقرينة ما تقدم من رواية السكوني حيث قيد الشجرة فيها بثمرها وكذا
ما رواه في الفقيه مرسلا عن ابي جعفر ع وانما نهى رسول الله ص ان يضرب احد من المسلمين خلاه تحت شجرة او

نعله تتاذى من لمكان الملائكة الموكلين بها الا ان اتفاق هذه الادلة على تخصيص الحكم بحال الاثمار اذ يجوز ان يكون رعاية
الملائكة الموكلين بها حال الاثمار صارت سببا للكراهة ذلك فيا سبب الاثمار ايضا ما دام الشجر باقيا وليس يحتمل ان
يكون الملائكة موكلة بالشجر او النخلة اذا كانت مثمرة لا بثمرها وح فيتجه ان يكون موكلة بها دائما فلا دلالة فيها على التخصيص
لكن ما في الفقيه يدفع الاحتمال الثاني لانه يكون الشجر والنخلة اثمارا اذا كان فيه حمله لان الملائكة تحضره وفيه دلالة
على ان حضور الملائكة يختص بوقت الحمل فيندفع المناقشة الاخيرة هذا وليس لا يلزم حمل المطلق على المقيد لجواز ان
يكون التقييد في رواية السكوني لاجل شدة الكراهة في حال الحمل فيها ثم بها فلا ينافي الكراهة مطلقا على ما هو مقتضى
صحيحة عاصم بن حميد المتقدمة مع صحتها وضعف المقيدة لكن لما لم يثبت القول بكونه حقيقة في الماضي والروايتان نقلتا
قرينة في الحمل للتقييد لاصل العدم حتى يثبت فالاولى الاقتصار في الحكم بالكراهة على المقيد المتيقن هذا وقال
في القاموس ثمر الشجر واثمر صار فيه الثمر والثامر ما خرج ثمره والمثمر ما بلغ ان يجنى انتهى وعلى ما ذكره فمقتضى رواية
عاصم بن حميد تخصيص الكراهة بما بلغ ان يجنى ثمرها ومقتضى مرسلة الفقيه الكراهة في كل ما خرج ثمرها واما ساقط
الثمار الواقعة في المرفوعة المتقدمة فظاهرها عرفا كل ما يكون ساقطا لا ما عسى ان يسقط من الثمار وان لم يتحقق
السقوط عليه بالفعل لكن الظاهر انه لا بد من وجود الثمرة التي امكن سقوطها عليه بالفعل وان لم يدرك لعدم
اعتبار الادراك في مفهوم الثمر واما انه هل يعتبر كونه ساقطا كذلك في الحال او يكفي صدقه عليه في الماضي فمبني على
على الخلاف في المشتق وما قيل من دلالة هذه الرواية ايضا على التقييد بحال وجود الثمر فيه ما فيه فتامل
وهو موضع اللعن المعلن فلم يدل عليه ما في الخبر الذي نقلناه عن الفقيه لعن الله المتغوط في ظل النزال
ويمكن ان يحمل الخبر ايضا على ما ذكرهم مطلقا احتمل في عبارة المص ويكون التعبير عنها بالظل بناء على الغالب ويمكن
توجيه كلام المص ايضا على تقدير الحمل على الاعم بهذا الوجه ايضا ويؤيد التعميم ما سبق في مرفوعة علي بن ابراهيم
ومنازل النزال وقد … يرجعون اليه وينزلون به كان فيه اشارة الى ان المراد بالرجوع اليه ههنا
هو النزول به والالتجاء اليه لا الرجوع اليه بعد النزول به ابتداء كما هو ظ لفظ الرجوع ويمكن الحمل عليه ايضا
والتنزيل على الغالب وقوله من فناء بيتي اذا رجع اشارة الى ان اطلاق الفيء على المعنى الثاني انما هو باعتبار معنى
الرجوع من غير ملاحظة الظل بخلاف الاول فانه باعتبار معنى الظل وان كان اطلاق الفيء على الظل ايضا باعتبار

والاولى ان يقال ان

وفي الصحاح والنهاية ثمر الشجر واثمر اذا ادرك ثمره ولم يستوف الثمرة

ملاحظة معنى الرجوع كما سيشير اليه في بحث وقت النوافل فتفطن   والحجرة مستنده على ما ذكره العلامة في المنتهى
ما ورد في بعض روايات العامة ان النبي صلى الله عليه وآله نهى ان يبال في الحجرة لانه لا يؤمن ان يخرج حيوان يلسعه فقد حكى ان سعد بن
عبادة بال في حجر بالشام فاستلقى ميتا فسمعت الجن تنوح عليه بالمدينة وتقول نحن قتلنا سيد الخزرج
سعد بن عبادة ورميناه بسهمين فلم نخط فؤاده ولا يخفى ان الرواية مع ما عرفت من حالها مخصوصة بالبول لا
يشمل الغائط كما هو مقتضى كلامهم والاستناد بالوجه الثاني في الحكم التنزيهي لا يخلو عن اشكال ومع الحال بما نقل من الحكاية
معروفة فتامل   والكلام الا بذكر الله او الا ما استثنى من الاكل والشرب ليتصل بما يتطهر به ما ذكره بعد
في المتن من جواز حكاية الاذان الخ واستدل على كراهة الكلام برواية صفوان عن ابي الحسن الرضا ع انه قال نهى
رسول الله صلى الله عليه وآله ان يجيب الرجل آخر وهو على الغائط او يكلمه حتى يفرغ وفيه انه انما يدل على كراهة الكلام مع الغير
لا مطلقا وقال في الفقيه ولا يجوز الكلام على الخلاء لنهي النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك وروي انه من تكلم على الخلاء لم تقض
حاجته واستدل ايضا في شرح الدروس بما سيجيء في استثناء آية الكرسي من رواية عمر بن يزيد لم يرخص في الكنيف
وهو انما يتم لو حمل على انه لم يرخص في الكلام مطلقا سوى ما ذكره واما لو حمل على انه لم يرخص فيما ساله
السائل من التسبيح والقراءة القرآن الا ما ذكره فلا دلالة فيه على المنع من الكلام مطلقا فتامل
وللخبر وهو ما رواه في الفقيه انه دخل ابو جعفر الباقر ع الخلاء فوجد لقمة خبز في القذر فاخذها وغسلها
ودفعها الى مملوك كان معه فقال تكون معك لآكلها اذا خرجت فلما خرج ع قال للمملوك اين اللقمة قال اكلتها
يابن رسول الله صلى الله عليه وآله فقال انها ما استقرت في جوف احد الا وجبت له الجنة فاذهب فانت حر فاني اكره
ان استخدم رجلا من اهل الجنة وذلك لان تاخيره ع لاكل تلك اللقمة مع ما فيه من الثواب العظيم
وتعليقه على الخروج يدل على مرجوحية اكلها في تلك الحال فمع غيرها بطريق اولى والى هذا اشار المص في الذكرى
حيث قال ويحتمل رواية اللقمة عن الباقر ع ويكون المنافسة في دلالتها على كراهة الاكل والشرب مطلقا لاحتمال
اختصاصها بالخبز لما فيه من الحرمة بل يمثل هذا الخبر الذي في اكله ما ذكر من الثواب فلا يدل على الحكم في الشرب
ولا في الاكل مطلقا فتامل   وذكر الله لا يشمل اجمع بعض الحكم بكراهة الكلام في الخلاء عام ليشمل الاذان
ولم يرد ما يدل على استثنائه الا ما ورد من استثناء ذكر الله وانه حسن على كل حال وهو لا يشمله الجمع لخروج الحيعلات

عنه ولذا لم يحكم المص في الذكرى باستثنائه ونسبه الى القيل واستدل في المدارك على استثناء الاذان بما رواه ابن
بابويه في كتاب علل الشرايع في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم انه قال يا ابن مسلم لا تدعن ذكر الله عز وجل على كل حال
ولو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله وقل كما يقول ثم قال ومن هنا يظهر ان ما ذكره
جدي في شرح الارشاد حيث قال واستثنى المص ايضا حكاية الاذان وهو حسن في فصوله لذكره دون الحيعلات لعدم
النص عليه على الخصوص الا ان يبدلها بالحوقلة كما ذكر في حكايته في الصلوة ليس بجيد ولا يخفى ان هذه الرواية
رواها في الفقيه ايض عن محمد بن مسلم وسنده اليه صحيح لكن يمكن المناقشة في دلالتها فان قوله عم وقل كما يقول
وان كان مطلقا في الفصول لكن قوله عم اولا لا تدعن ذكر الله على كل حال لكنه قوله عم فاذكر الله كانه قرينة على
تخصيصه بما هو ذكر ويمكن ان يقال انه لا دلالة فيه على تخصيصه بالذكر بل فيه اشعار بعموم تمام الاذان في الذكر
وجواز حكايته على الخلاء وروى ايضا في كتاب العلل عن ابي بصير قال قال لي ابو عبد الله عم ان سمعت الاذان وانت
على الخلاء فقل مثل ما يقول المؤذن ولا تدع ذكر الله عز وجل في تلك الحال لان ذكر الله حسن على كل حال ثم
قال عم لما ناجى الله موسى بن عمران عم قال موسى يا رب ابعيد انت مني فاناديك ام قريب فاناجيك فاوحى الله
يا موسى انا جليس من ذكرني فقال موسى يا رب اني اكون في احوال اجلك ان اذكرك فيها فقال يا موسى اذكرني
على كل حال وقد ذكر مضمون هذه الرواية بتمامها في الفقيه ايض في باب ارتياد المكان للحدث لكن لم ينسبه الى
الرواية والكلام في دلالتها ايض كالكلام في الرواية السابقة وروى ايض في كتاب العلل في الصحيح عن زرارة
قال قلت لابي جعفر عم ما اقول اذا سمعت الاذان قال اذكر الله مع كل ذاكر والكلام في دلالتها ايض كما في
الروايتين السابقتين وروى ايض عن سليمان بن مقبل المدايني قال قلت لابي الحسن موسى بن جعفر عم لاي علة
يستحب للانسان اذا سمع الاذان ان يقول كما يقول المؤذن وان كان على البول والغائط قال ان ذلك يزيد
في الرزق ولا يخفى ظهور دلالته على حكاية كل الاذان وعدم قرينة فيه على التخصيص بل هو قرينة على عدم
التخصيص في الروايات السابقة ايض والله يعلم   وقراءة اية الكرسي يدل عليه صحيحة الفقيه عن عمر بن
يزيد انه سأل ابا عبد الله عم عن التسبيح في المخرج وقراءة القرآن فقال لم يرخص في الكنيف اكثر من اية
الكرسي ويحمد الله او اية الحمد لله رب العالمين وهذه الرواية في التهذيب ايض من دون الحمد لله رب العالمين

ح يمكن الحكم باستثناء كل اية وعلى على هذا تخصيص اية الكرسي او لا يمكن ان يكون باعتبار الاهتمام بقراءتها في كل حال

لكن يشكل في الشيخ وجود الزيادة في الفقيه واما ما رواه في التهذيب في الصحيح عن عبد الله بن علي الحلبي عن ابي عبد الله ع

قال سألته اتقرء النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط القران فقال يقرؤن ما شاؤا فحمل بقرينة رواية محمد بن

يزيد على الرخصة في اية الكرسي وكل اية لا يفيد الوحدة بل بان يكون المراد انه لم يرخص في الكلام مطلقا لا فيما

سأله السائل غير اية الكرسي وحمد الله والمراد به ما يشمل الذكر مطلقا وكل اية فيشتمل جميع القران وح ظاهر لا حاجة

الى تاويله في رواية الحلبي فتامل وكذا مطلق حمد الله تاكيد لما ذكره سابقا بقوله الا بذكر الله وتفسير له ويدل عليه

الروايات السابقة وغيرها وللمروة لما في الامتناع عنها من الضرر والحرج المنفيين كالتكلم لحاجة وينبغي

ان يقيد بان لا تقضي بغير الكلام من التصفيق باليد ونحوه ولتستثني ايضا الصلوة على النبي ص نظرا الى عموم

ما يدل على وجوبها عند سماع ذكره صم مع دخولها في مطلق الذكر ايضا وربما قيد باستحباب التسمية منه ايضا

اي كما يستحب الحمد منه والتسميت بالسين والشين هو الدعاء للعاطس كان يقول له يرحمك الله ونظر القائل الى

دخوله في مطلق الذكر وقد منع بعضهم ذلك وكلام الشهيد ايضا لتغيرة يتوقف فيه فافهم وما في معناه اي في معنى

الحكاية بتاويل المذكور وهو تلاوة اية الكرسي وسائر ما ذكر بعدها في الشرح واما ما للمروة فربما كان بعضه مباحا

وبعضه واجبا او مندوبا على ما يليك باستخراج التفصيل فتامل معناه الاعم اي ما لا يمتنع شرعا الشامل لما علم

وحرام لا معناه الاخص اعني المباح الذي هو متساوي الطرفين لانه مستحب بل بعضه واجب كما اشرنا اليه فيما للمروة

وكالصلوة ورد السلام فلا يجوز حمل الجواز ههنا على المعنى الاخص بل يجب ان يحمل على المعنى الاعم ويكون تحققه فيما

كان مستحبا في ضمن الاستحباب وفيما كان واجبا في ضمن الوجوب وفيه تامل فان الغرض من الحكم بالجواز فيها ههنا عدم كراهته

واذا حمل على المعنى الاعم فلا يدل على ذلك فالظاهر ان يقال انه تسامح فيه واطلقه على مقابل المرجوح وان لم يكن من معانيه

واطلاقها فتامل لانه عبادة لا يقع الا راجحة وان وقعت مكروهة فمعنى الكراهة فيها هو قلة ثوابها كما مر مع

مر جمع من المحققين ويجيء في كلام الشهيد في بحث القران في الطواف وفيه تامل سنشير اليه هناك ان شاء الله وتفصيل

القول في معنى الكراهة في العبادات وتحقيقه فيما علقناه على شرح المختصر الاصولي فليرجع اليه فكيف اذا انتفت الكراهة

كما في المذكورات اذ لا ريب انهم لا يقولون بكراهتها والعبادة اذا لم تكن مكروهة فلا ريب في رجحانها فلا يمكن

قوله

محمد ابن

حمل الجواز فيهما على تساوي الطرفين فيجب ان يحمل على معناه الاعم مما ذكره او على مقابل المرجوح توسعا مما ذكرنا فتأمل
ومس الميت النجس هنا هو المشهور والاقوى وذهب السيد المرتضى الى استحباب غسل المس والاخبار
المتظافرة دالة على الوجوب ولا يشترط فيه الرطوبة بل يجب الغسل بالمس مع اليبوسة ايضا لعموم الروايات وقد
صرح به في المنتهى وغيره وفي حكم مس الميت عند المص مس قطعة فيها عظم سواء ابينت من الميت قبل غسله او من الحي على
ما سيجي تفصيله وكذا العظم المجرد على ما رجحه المص في الذكرى كما سيجي والمراد مس الميت النجس في الجملة وان لم يكن الممسوس
نجسا فيشمل المس بالوحش على الجرد اذا اوضح وطهر في حال الحيوة فيه تأمل فان الظ عدم نجاسته لكونه مما لا تحله
الحيوة ووجوب الغسل بمسه كما سيجي تفصيل القول فيه انشاء الله فخرج الشهيد والمعصوم استثناء الشهيد
من الحكم بوجوب الغسل بمسه ما ذكره جمع من الاصحاب منهم المص في المعتبر والعلامة في المنتهى وصاحب المدارك
معللا بان ظ الروايات ان الغسل بالمس انما يجب في الصورة التي يجب فيها تغسيل الميت اذا وقع قبل الغسل ولا
غسل في الشهيد واستثناء المعصوم فلم ار في كلام غيره التصريح به ولا يجري فيه الوجه المذكور مع ما فيه من الكلام اما
كما سنشير اليه في بيان حكم مس الميت الكافر لكن تقييدهم وجوب غسل الميت بما اذا كان قبل تطهيره يشعر بعدم وجوب
الغسل فيه لعدم التطهير عنه كما يدل عليه الرواية الاتية في النبي ص الا ان يحمل التطهير على التغسيل وفي رواية
الحلبي بن عبيد قال كتبت الى الصادق ع هل اغتسل امير المؤمنين ع حين غسل رسول الله ص عند موته قال كان
رسول الله ص طاهرا مطهرا لكن فعل امير المؤمنين ذلك وجرت السنة ومثله حكاية القاسم الصيقل ايضا وظاهرهما
وجوب غسل المس في المعصوم ايضا والمستند قليل الجدوى ومن تم غسله الصحيح فيه اشارة الى انه لا بد في سقوط
غسل المس من كونه بعد تمام غسل الجميع ولا يكفي وقوعها بعد تمام غسل ما مسه كما افتاه المص على ما سيجي واراد با
الصحيح ما يعم الصحيح اختيارا واضطرارا كفاقد الخليطين او احدهما فيكفي اتمام الاغسال بلا بدل منها فانهم
لكن ندمه ليقتل وهذا فيمن وجب عليه الرجم والقود فانه يؤمر بالاغتسال والتحنيط ثم يقام عليه الحد ولا
يغسل بعد ذلك ويعتبر في غسله واجب غسل الميت قال في الذكرى والظ الحاق كل من وجب عليه القتل بهم
للمشاركة في السبب فقتل بالسبب الذي اغتسل له فلو مات حتف انفه وقتل بسبب اخر فلا يكفي غسله السابق
ويجب تغسيله ثانيا ووجب الغسل بمسه لعدم سوابه سقط حكم الاغسال لا كما صرح به المص في الذكرى قال لو عفي عنه

ثم ان الظاهر لبنائه على ان المراد التحديد بالموت ويحتمل ايضا تقييد النجس بما قبل البرد فلا يجب الغسل به لعدم نجاسته قبل
البرد كما اختاره المص في التذكرة معللا بعدم القطع بالموت قبل البرد وعلى هذا يمكن تخصيصه بالميت ايضا وقيل بنجاسته
قبل البرد ايضا واختاره الش مع عدم وجوب الغسل بمسه ح وعلى هذا فلا يفيد تقييد النجس لاحتمال ان يحمل
النجس على ما يعم المشرف على النجاسة او يقال انه اجمل الكلام هنا اعتمادا على ما سيجيء حيث قطع هناك بعدم الغسل قبل
البرد مع نقله الخلاف في نجاسته وترجيحه القول بالنجاسة فتدبر   وقيل يجب غسل ما مسها وان لم يكن برطوبة
هذا هو القول المقابل للاصح ذهب اليه العلامة في اكثر كتبه واعلم ان نجاسة الملاقي للميتة برطوبة نجاسة
عينية تتعدى منه الى الملاقي برطوبة وهكذا ولا تتعدى الى ما يلاقيه بيبوسة كسائر النجاسات العينية واما الملاقي
لها بيبوسة على القول بنجاسته فلا ريب ايضا انه لا يتعدى منه الى غيره ما يلاقيه بيبوسة واما اذا لاقى غيره
برطوبة فهل نجاسته عينية تتعدى منه اليه او حكمية لا تتعدى وجهان قال في المنتهى الاقرب الثاني فلو لاقى ماسّ
رطبا قبل غسل يده لم يحكم بنجاسته على اشكال انتهى ومثله القول في الملاقي للميت من الانسان فانه اذا كان
برطوبة فالمعروف بين الاصحاب انه ينجس نجاسة عينية تتعدى منه الى غيره ما يلاقيه برطوبة لا بيبوسة واما
اذا كان بيبوسة فقيل انه لا ينجس بذلك وقيل انه ينجس وعلى القول بنجاسته لا اشكال انه لا يتعدى منه
الى ما يلاقيه بيبوسة وفي التعدي الى ما يلاقيه برطوبة وجهان اختار الش في شرح الارشاد الاول والعلامة
في المنتهى الثاني فانه قال الوجه ان النجاسة حكمية فلو لاقى ببدنه بعد ملاقاته للميت رطبا لم يؤثر في تنجيسه لعدم
التنجيس منه وثبوت الاصل الدال على الطهارة ولا يخفى ان عبارته تشعر بان توجيه لكونها حكمية هنا الحصر
في غير الانسان وكانه لا وجه له وظاهر كلام ابن ادريس ان ما يلاقي جسد الميت وان كان برطوبة لا يحكم بنجاسته
وانما يجب غسله تعبدا وهو متعلق هذا في النجاسة المخصوصة بالعضو الملاقي واما النجاسة السارية في كل
البدن باعتبار ملاقاة عضو منه للميت رطبا او يابسا فهي نجاسة حكمية موجبة للغسل وليست نجاسة عينية
فلو لاقى غير العضو اللامس شيئا بيبوسة او رطوبة فلا ينجس بذلك هكذا ينبغي تحقيق المقام
ومن بحكمه كاطفال المسلمين والكفار ايضا اذا كانوا اخذوا المسلم على ولي   غير الشهيد واما المعصوم فيجب
غسله   كقدرها من مقطوعها لفظ التذكرة ولو قطع بعض الحشفة كفى الباقي الا ان يذهب المعظم فيغيب بقدرها

وقدر الحشفة

وابعاضها البسملة فالظاهر انه حمل قراءة العزايم في المتن على قراءة كلها فاضاف الابعاض ايضا اشارة منها
الى اتحادهما في الحكم ويمكن حمل المتن على ما يعم قراءتها كلا او بعضا فلا حاجة الى التتميم فلو قال الشارح بدل قوله وابعاضها
كلا او بعضا لكان اوفق فافهم   اذا قصدها اي البسملة وبعضها لا مطلق ابعاضها اذ لا اشتراط القصد
في مطلق الابعاض وانما اشترط في المشترك بين احدها وغيرها كالبسملة وابعاضها   وهو كلام وجه له
فلا عبرة بالاعراب لانه ليس جزءا من القرآن ولذا لم يكتب في المصاحف القديمة لجيء من بعده ولا اختصاص له
مخصوص بباطن الكف بل بما اشتمل التذكية لعدم اختصاص المس الذي هو مورد الحكم به لا لغة ولا عرفا واما
التخصيص بمحل الحيوة فقد علله في شرح الارشاد بان الحدث من توابع الحيوة ومن ثمة يسقط بالموت فلا يتعلق
بما لا يكون محلا لها وكذا لا يجب الغسل بمس الميت به وان مخرجه لا يجب بمسه من الميت والتعليل ضعيف لانه ليس
اذا صدق المس على المس بذلك الجزء فالظاهر دخوله تحت التحريم وعدم حلول الحيوة مما لا اثر له لان الحدث
ما يتعلق بجزء جزء من البدن بل هو معنى قائم بالشخص بجميعه ثم ترتب الحكم عليه يتوقف على حيوة محله بمس
فبعد موته يسقط حكمه ومما يؤيد هذا وجوب غسل الظفر في الوضوء والغسل وانه لم يصدق المس عرفا
ذلك فهو يكفي وجها للتخصيص ولا حاجة الى التمسك بما ذكره وكذا الحكم فيما ذكره من الفرعين الاخيرين فتامل
او اسم الله تعالى مطلقا وان لم يكن مقصودا بالكتابة لعدم الاشتراك فيه بخلاف اسماء المعصومين
وهذا انما يتم في الاسماء المختصة به تعالى واما سائر الاوصاف المشتركة كالكريم والرحيم ونحوها فالظاهر ان
حكمها حكم اسماء المعصومين من اعتبار القصد فيها ايضا والمراد بالنبي الجنس فيشمل جميع الانبياء ع
في المشهور متعلق بكلا التقديرين اشارة الى تردده فيه باعتبار الملاقاة وورد من نفي البأس بمس الجنب
والحائض بايديهما الدراهم البيض مع شيوع كتابة اسم الله واسم النبي عليها وخصوص رواية ابي الربيع
عن ابي عبد الله ع في الجنب يمس الدراهم وفيها اسم الله واسم رسوله قال لا بأس ربما فعلت ذلك
ولا يخفى انه وان امكن الجواب عنها بحمل الاول على الدراهم البيض التي لم يكتب عليها شيء من ذلك او على مس
غير موضع الكتابة وكذا الاخير على الاخير لكنه لا يخلو من بعد سيما الاخير ولذا نقل في شرح الارشاد تلك الرواية
وقال انها انما تدل على جواز مس الدراهم المكتوب عليها ذلك خاصة فلا يتعدى الى غيرها وجاز اختصاصها بالحكم

قوله

لعموم البلوى ودفع الحرج ويمكن ان يكون متعلقا باسماء الانبياء والائمة ع مطلقا لعدم ورود نص فيها لكن الحكم
مشهور بين الاصحاب قال المحقق في المعتبر قاله الشيخان ولا اعرف المستند ولعل الوجه رفع اسمائهم عن الاهانات
ما ليس بطاهر وليس بحجة موجبة للتحريم والقول بالكراهة انسب ويحتمل تعلقه باسماء الله تعالى ايض اذ ليس مستندهم
فيه ايضا الا التعظيم لشعائر الله وموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع قال لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه
اسم الله تع ولا يخفى انه يمكن المناقشة في كل من الدليلين سيما بعد ما اشرنا اليه من المعارض فتامل فان اكل
قبل ذلك خيف عليه البرص لم اقف في الروايات على ما يدل عليه سوى رواية السكوني عن ابي عبد الله ع وفيها
ولا يذوق اي الجنب شيئا حتى يغسل يديه ويتمضمض فانه يخاف منه الوضح فان كان نظره الى هذه الرواية فكان عليه
اضافة الشرب ايض في الشرط لشمول قوله ع ولا يذوق للشرب ايض الا ان يقال انه اكتفى بالاكل عنه بقرينة ذكره
في المتن وايض كان عليه اضافة غسل اليدين في الغائط لذكره في الرواية وترك الاستنشاق لعدمه الا ان يقال
انه ذكره تبعا للمشهور بناء على احتمال ان يكون المراد بالمضمضة هي مع الاستنشاق كما هو الشايع بناء على انه كثيرا ما
يكتفى في ذكر امرين متقارنين باحدهما فقط واما الحكم بزوال الوضوء عنهما فلعله لم يستند فيه الى هذه الرواية
بل الى رواية اخرى مثل صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع وفيها قلنا ايأكل الجنب قبل ان يتوضأ
قال انا لنكسل ولكن ليغسل يده والوضوء افضل اذ لو بقي الخوف المذكور مع الوضوء لما كان ينبغي منه ع
الاكتفاء به مع الحكم بكونه افضل من غير تعليم ما يوجب دفع الخوف المذكور ايض ويؤيده ما رواه في الفقيه ايض
عن ابي جعفر عن ابيه عليهما السلام انه قال اذا كان الرجل جنبا لم يأكل ولم يشرب حتى يتوضأ ويمكن ان يكون نظره
الى ما ذكره في الفقيه ان الرجل اذا اراد ان يأكل او يشرب قبل الغسل لم يجز له الا ان يغسل يديه ويتمضمض ويستنشق
فانه ان اكل او شرب قبل ان يفعل ذلك خيف عليه البرص فان ظاهره انه مضمون خبر وصل اليه لكن ح ايضا
يتوجه على كلامه ما ذكرنا كله سوى حديث ترك الاستنشاق لذكره في عبارة الفقيه ايض فتامل وروى
انه يورث الفقر كانه اشارة الى ما ذكره في الفقيه انه روى ان الاكل على الجنابة يورث الفقر وروى ايض في باب ذكر
جمل من مناهي رسول الله صلعم عن امير المؤمنين ع قال نهى رسول الله عن الاكل على الجنابة وقال انه يورث الفقر وفيه
انه ليس في الخبرين بيان ما يمنع الاثر المذكور فكلام الش بظاهره لا يخلو عن شيء فافهم ويتعلق به

الامر بزر

الاكل والشرب ويحتمل الاكتفاء بالمرة الواحدة مطلقا اذا لم يتخلل فصل كثير عرفا فلا يضر تعدده عرفا وعدم انتقاضها لما لم يبلغ
الفصل الى الثالث من الكثرة وتحتمله في الوضوء الاكتفاء بالمرة الواحدة ما لم يتخلل الحدث ولعل الاحتمال الاول اظهر وان
كان ما ذكره الشهيد احوط لشدة رعاية عدم تخلل الحدث سيما في الوضوء مع ما ذكره من عدم المتعدد عرفا ولو راعى مع ذلك
عدم وقوع تمادي كثير بين الاكل والشرب ومزيل الكراهة بحيث لا يبقى بينهما ارتباط عادة لكان احوط فانهم
وغاية صحتها ايقاع النوم على الوجه الكامل واراده انه يجوز الوضوء لهذه الغاية من دون قصد غاية اخرى فتقصد
حتى انه يتوضأ لايقاع النوم على الوجه الكامل لعدم توقف جوازه عليه فالموقوف عليه ليس الا فضله وكماله وفيه
اشارة الى رد ما ذكره الشهيد في الذكرى من ان لا يلزم من استحباب النوم على الطهارة صحة الطهارة للنوم اذ يجوز ان
يكون المراد انه يستحب وقوعه بعد الطهارة اي طهارة من الطهارات الواقعة في الشرع واعلم كونها رافعة للحدث
او مبيحة لما هو مشروط برفعه فلينو رفع الحدث او استباحة مشروط به لا ما هو مناف له وهو النوم ثم قال والتحقيق
ان جعل النوم غاية مجاز اذ الغاية هي الطهارة في ان قبل النوم بحيث يقع النوم عليها فيكون من باب الكون على
الطهارة وهي غاية صحيحة وقطع في المبسوط بانه ينوي استباحة ما يشترط فيه الطهارة فلا يقع الوضوء عنه
بنية غيره لانه مباح من دونه قلنا الاباحة لا كلام فيها وانما الخلاف في وقوع ذلك المنوي على الوجه الاكمل وذلك
غير حاصل من دون الطهارة ولانهم جعلوا العلة في فضيلة تلك الافعال الطهارة فكيف لا يحصل ولك ان تجيب بان ما
انتهى ووجه الرد ان الظاهر من الروايات الواردة في باب الوضوء للنوم مطلقا كقول الصادق ع من تطهر ثم
اوى الى فراشه بات وفراشه كمسجده على ما في الفقيه وقوله ع من توضأ ثم اوى الى فراشه بات وفراشه كمسجده
على ما في ثواب الاعمال او في خصوص نوم الجنب كصحيحة الحلبي انه سئل ابو عبد الله ع عن الرجل ينبغي له ان ينام وهو
جنب قال يكره ذلك حتى يتوضأ وموثقة سماعة قال سألته عن الجنب يجنب ثم يريد النوم قال ان احب ان يتوضأ
فليفعل الحديث جواز الوضوء بقصد انه للنوم بل ربما يقال بوجوب هذا القصد في النية كما استدل بقوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا على وجوب نية الاستباحة في وضوء الصلوة بناء على ان المفهوم منه عرفا ان الوضوء
لاجل الصلوة كما في قولهم اذا لقيت الامير فخذ اهبتك فاذا لقيتا العدو فتغسل مع ان المراد الاهبة للقاء
لاجل لقاء الامير والعدو ولا معنى لكون الوضوء للصلوة الا انه لاستباحتها وهذا وان كان محل تامل لان كون

هذا المعنى مفهوما من الاية والروايات بحسب العرف ثم الا ان يكون الوضوء لاجل الصلوة او لغيرها لا يستلزم ان يقصد في الوضوء
انه لاجلها او لاجله الا ترى انه في المثالين المذكورين لا يلزم في امتثالها ان يقصد حين اخذ الاهبة والسلاح انه لاجل الامير
والعدو ولكن لا ريب في انه يفهم منه جواز فعل الطهارة او الوضوء بهذا القصد من دون قصد غاية اخرى كما في
المثالين المذكورين وليس غرضنا الا ذلك فتامل   اما لان غاية الحدث ففيه ان كون غاية الحدث لا يوجب
ان لا يكون مبيحا اذ ليس معنى كون غاية النوم ان غايته معنى مجامع النوم حتى يقال انه ليس رفع الحدث بل يبقى الحدث اذ
رفع الحدث لا يجامع النوم بل معناه كما اشار اليه المحقق في المعتبر ان غايته وقوع النوم على الوجه الاكمل اي
وقوعه بعد الطهارة وعلى هذا فلا مانع من كونه رافعا للحدث مبيحا لما هو مشروط برفعه ولو قيل انه وان جاز ان
يكون رافعا للحدث لكن لا دليل على ذلك اذ يجوز ان يكون الحاصل به معنى غير رفع الحدث يتوقف عليه فضل النوم
وكماله وح فلا يكون مبيحا لما هو مشروط برفع الحدث ففيه ان هذا انما يتوجه اذا لم يعتبر في الطهارة رفع الحدث
واما اذا اعتبر ذلك كما هو المشهور فلا لانه اذا دلت الرواية على ما نقلنا عن الفقيه على جواز الطهارة للنوم
فاذا توضأ للنوم فهو طهارة على مقتضى الرواية فيكون رافعا للحدث مبيحا لما هو مشروط برفعه على ان هذا الاحتمال
يجري في الغايات الاخر ايضا غير الحدث كدخول المسجد اذ يجوز ان يكون الغاية فيه ايضا معنى غير رفع الحدث
يتوقف عليه فضل دخول المسجد مع انهم لم يذكروا هذا الاحتمال فيها وجزموا بكون الوضوء لها رافعا مبيحا فكما
يدعون ان الامر بالوضوء او الطهارة لما يتوقف صحته وجوازه عليها وكذا لما يتوقف فضيلته وكماله عليها
انما هو لاجل ان يرتفع الحدث ليمكن وقوع الغايات صحيحا او كاملا الا فيما لا يمكن ارتفاع ذلك المعنى فيه كنوم
الجنب وجماع المحتلم وعلى هذا فينبغي ان يحكم بذلك فيما كان غاية الحدث ايضا كالنوم في غير الجنب الا على ما يفهم
ان يقال انه لم يشترط قصد الاستباحة في النية فالوضوء لجميع الغايات التي ذكرها رافع مبيح سوى ما يجامع الحدث
كوضوء الحائض ولنوم الجنب وجماع المحتلم وان كان غاية الحدث كالوضوء للنوم في غير الجنب وان اشترط
الاستباحة فان اكتفينا فيها بقصد ما يتوقف جوازه او فضله على النية فالحكم ايضا كما في السابق وان اشترط
قصد استباحة ما يتوقف اباحته على الطهارة فيجب ان يحكم بعدم اباحة كل طهارة لا يكون كذلك سواء
كان غاية الحدث ام غيره فتامل   والخضاب بالحناء مستند الحكمين اخبار لا ينتهض حجة الا على

الكراهة لعموم

الكراهة لضعفها مع معارضتها للاخبار الاخرى مع صحة بعضها وقد يحمل على نفي الباس المفيد لكراهة الخضاب لمنعه من وصول
الماء الى ظاهر الجوارح التي عليها الخضاب ولما كان هذا بظاهره يقتضي الحرمة لا الكراهة وجّهه المحقق في المعتبر بان
اللون عرض لا ينتقل فيلزم حصول اجزاء من الخضاب في محل اللون ليكون وجود اللون بوجودها لكنها خفيفة
لا تمنع الماء منعاً تاماً فكرهت لذلك ولا يخفى ضعف التمسك بمثل هذه الوجوه في الاحكام الشرعية الا ان يجعل
ذلك سرّاً للتعبد بعد الروايات لكن من الروايات ما هو مناف لذلك وهو رواية ابي سعيد قال قلت لابي ابراهيم
ع ايختضب الرجل وهو جنب قال لا قلت فيجنب وهو مختضب قال لا ثم سكت قليلاً ثم قال يا ابا سعيد الا ادلك على شيء
تفعله قلت بلى قال اذا اختضبت بالحناء واخذ الحناء ماخذه وبلغ فجامع فانه لو كان الوجه ما ذكره لم يتفاوت الحال
بين ان ياخذ الحناء ماخذه ام لم يبلغ وايضاً فقد حكم المفيد بعدم كراهة ان يجنب بعد الخضاب وما ذكره الوجه جار فيه ليفهم ورود
الروايات ليفهم في كل منهما ويمكن ان يقال انه بعد ما اخذ الحناء ماخذه لعله يصير الاجزاء الخفيفة الملتصقة بالبدن التي لا تزول
بالغسل في حكم البشرة فيكفي وصول الماء اليها فلا يضر توهم عدم وصوله الى البشرة بخلاف ما اذا اجنب قبل ذلك
فان عليه ح ايصال الماء الى البشرة والحناء لعله ربما يمنع من ذلك فكره لذلك واما حكم بعدم كراهة ان يجنب بعد
الخضاب فلعله ليس محمولاً على هذا اي بعد ان يبلغ الخضاب ماخذه وح فلا ايراد عليه فتامل   في جميع اوقات جنابته
يعني ان المكروه قراءة ما زاد على السبع في جميع اوقات جنابته مادامت وان كان متفرقاً ولا يختص الكراهة بما اذا كان
متوالياً فلا يكره الزائد مع التفريق ولا يبعد عندي ضعف الاحتمال الاخير ولو رود الاطلاق الاذن في القراءة في
روايات كثيرة بل في بعضها التصريح بما شاء كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته اتقرأ النفساء والحائض والجنب
والرجل يتغوط القرآن فقال يقرؤن ما شاؤوا وليس بازائها الا موثقة سماعة قال سألته عن الجنب هل يقرأ القرآن
قال ما بينه وبين سبع آيات وفي رواية زرعة عن سماعة سبعين آية ولا يخفى ان مجرد هذه الرواية لا يحتمل الحكم بالكراهة
فيما زاد مع ظهور تلك الروايات في خلافها وعدم تقييد الحكم فالاقتصار على ما ذكر من الاحتمال اولى ابقاء لتلك
الروايات على ظاهرها بقدر الامكان هذا بالنظر الى مقتضى الروايات لكن لما نقل عن سلار تحريم القراءة مطلقاً وعن
ابن البراج تحريم ما زاد على سبع او سبعين فالعمل بما ذكره الشيخ احوط فتامل   والجواز في المساجد هذا الحكم
اتفق فيه على ما ظ ولم يذكره كثير من الاصحاب ومنهم المصنف في الدروس وعلله في الذكرى بالتعظيم واثبات الحكم به لا يخ

عن انحاء البيع ووردت روايات كثيرة بجواز الجواز في غير المسجدين من غير اشعار بالكراهة كحسنة جميل قال سألت ابا عبد الله

ع عن الجنب يجلس في المساجد قال لا ولكن يمرّ فيها كلها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وحسنة محمد بن مسلم قال قال

ابو جعفر عليه السلام الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب ويقرآن من القرآن ما شاءا الا السجدة ويدخلان

المسجد مجتازين ولا يقعدان فيه ولا يقربان المسجدين الحرمين وفي رواية جميل عن ابي عبد الله ع قال للجنب ان يمشي

في المساجد كلها ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله ورواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله ع قال سألته

عن الجنب يجلس في المسجد قال لا ولكن يمرّ فيه الا المسجد الحرام ومسجد المدينة وقد وصف في المنتقى هذه الرواية

بالصحة وفيه تأمل فان محمد بن حمران فيها الظاهر انه ابن حمران بن اعين بقرينة رواية عبد الرحمن بن ابي نجران عنه

ولم يوثقوه بل لم يذكروا في مدحه الا ان له كتابا فغايته ان يكون حسنة ولا يمكن تعليل الكراهة بما ورد

من كراهة اتيان المساجد جنبا بان يحمل الكراهة على ظاهرها ويحمل على مجرد الجواز بقرينة ما يدل على تحريم اللبث

او يحمل على ما يعم الحرمة فان ظاهره من الامثال التي كانه الظاهر من حملها على الحرمة وتخصيصها باللبث واما ما ورد من ذلك

فمنه ما رواه في الفقيه في وصايا النبي صلى الله عليه وآله لعلي ع يا علي كره الله لامتي العبث في الصلاة والمنّ في الصدقة واتيان المساجد

جنبا وفيه ايضا في باب النوادر قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله تبارك وتعالى كره لي ستّ خصال وكرههنّ للاوصياء من

ولدي واتباعهم من بعدي وعدّ منها اتيان المساجد وفي كتاب المحاسن لاحمد بن خالد البرقي عن ابيه عن محمد بن

سليمان الديلمي عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ستّة كرهها الله لي فكرهتها للائمة من ذريتي

وليكرهها الائمة لاتباعهم العبث في الصلاة والرفث في الصيام والمنّ بعد الصدقة والتطلع في الدور واتيان

المساجد جنبا وفي صدقة با الواحدين غيره كث وجه يبين محتمل دخوله في الجواز يجوز على كراهته مما ذكره

ويحتمل ان يبقى باختصاص الجواز بما يكون اتيانا كما ذكره فيدخل في اللبث ويحرم ويؤيده الاحتمال الاول رواية

جميل السابقة للجنب ان يمشي في المساجد كلها لظهور المشي في العموم وكذا ما ورد من اطلاق جواز الاجتياز ك

كصحيحة عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله ع عن الجنب والحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه قال نعم

ولكن لا يضعان في المسجد شيئا وما رواه في علل الشرائع في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قالا قلنا

له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا فقال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تبارك وتعالى

يقول ولا جنبا الا عابري

يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا ويأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئا قال زرارة قلت له فما بالهما

يأخذان منه ولا يضعان فيه قال لانهما لا يقدران على اخذ ما فيه الا منه ويقدران على وضع ما بيدهما في غيره

ولا يخفى ان التعليل المذكور لا يلائم ما يؤيد الوجه المذكور فتدبر   ومنه الرقبة هنا ما ذكره المفيد وجماعة ولا

يظهر لهم مستند سوى ما في حسنة زرارة المصرحة في بيان كيفية الغسل ثم صب على راسه ثلث اكف ثم اصب على

منكبه الايمن مرتين فما جرى عليه الماء اجزأه فان الصب على المنكب بعد الرأس ظاهر في ادخال الرقبة في الرأس ومثله

موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع وفيها ثم ليصب على رأسه ثلث مرات ملاء كفيه ثم يضرب بكف من ماء على صدره

وكف بين كتفيه ثم يفيض الماء على جسده كله وفيه انه لو لم تكن داخلة في الرأس لكانت داخلة في الجانبين

بجعل بعضها مع كل جانب ولا ترتيب بين نفس اعضاء الغسل فلا دلالة في الروايتين على ادخالها في

الرأس اذ لا يجب غسل كل جانب من اعلاه فيجوز الصب على المنكب وعلى الصدر ثم غسل كل الجانبين من الرقبة

وغيرهما ولذلك لهذا ذكروا والذي في شرح الدروس انه ما وجدنا في الروايات ما يدل على ضم الرقبة الى الرأس سوى مضمرة

زرارة وموثقة سماعة فان لهما ادنى اشعار به فمقتضى الاحتياط ح ان يغسل الرأس بتمامه اولا ويتبعه العنق

بتمامه ثم يدخل نصفه في غسل الايمن ونصفه الاخر في الايسر انتهى ولا يخفى انه لو غسل الرأس اولا ثم الرقبة

ثم الجانبين بدون غسل الرقبة معهما ليتم ما افاده الصحة اذ غاية ما يستفاد من الاخبار انما هو وجوب تقديم الرأس

بلا ثم في الرواية الاولى وكذا حسنة زرارة عن ابي عبد الله ع قال من اغتسل من جنابة ولم يغسل رأسه ثم

بدا له ان يغسل رأسه لم يجد بدا من اعادة الغسل واما الترتيب بين الجانبين فلا يستفاد منها اصلا بل ظ كثير

منها عدم وجوبه فمستندهم في وجوب الترتيب بينهما ليس سوى الاجماع او الشهرة وعلى هذا فما الغسل على ما وصفنا

لا خدشة فيه من حيث الاخبار وهو ظ لا من حيث الاجماع او الشهرة اذ لا اجماع ولا شهرة في وجوب الترتيب

بين جانبي الرقبة بل الشهرة او الاجماع في خلافه فتامل   ان كان مرتبا الا ان يقرأ على صيغة اسم الفاعل

ليوافق قرينته   لانهما فيه عضو واحد قد عرفت انه لا دليل عليه من الروايات وفي كثير من الروايات التي وقعت

في بيان كيفية الغسل وقع الابتداء بالصب على الرأس وغاية ما يستفاد من الروايتين السابقتين اللتين

يحتمل ان يكونا مستندهم هي ادخال الرقبة في الرأس وغسلها قبل الجانبين واما الابتداء بها فلا فالاحوط ح

الابتداء بالصب على الرأس وان غسل بعده الرأس والرقبة بدون ملاحظة ترتيب بينهما اذ لا يظهر ايضاً دليل على وجوب

الترتيب بينهما فافهم   بل بينهما قد ذكرنا انه لا يظهر من الاخبار وجوب الترتيب بين الجانبين اصلاً وان ظ كثير منها عدم

الترتيب فمنها صحيحة احمد بن محمد قال سألت ابا الحسن ع عن غسل الجنابة فقال تغسل يدك اليمنى من المرفقين الى اصابعك

وتبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك في الاناء ثم اغسل ما اصابك منه ثم افض على راسك وجسدك ولا

وضوء فيه ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن غسل الجنابة فقال تبدأ بكفيك فتغسلهما ثم

تغسل فرجك ثم تصب على راسك ثلثاً ثم تصب على سائر جسدك مرتين فما جرى عليه الماء فقد طهر ومنها

موثقة ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن غسل الجنابة فقال تصب على يديك الماء على راسك ثلث مرات وتغسل

وجهك وتفيض على جسدك الماء ومنها موثقة سماعة المتقدمة الى غير ذلك من الروايات واما مضمرة زرارة

السابقة فقد عطف فيها المنكب الايسر على الايمن بالواو ولا دلالة فيه على الترتيب لكن المشهور بين الاصحاب وجوب

الترتيب بينهما ايضاً وادعى عليه الشيخ في الخلاف والمرتضى في الانتصار الاجماع وادعاه ابن زهرة وابن ادريس ايضاً

وقال المحقق في المعتبر واعلم ان الروايات دلت على وجوب تقديم الرأس على الجسد اما اليمين على الشمال فغير صريحة

بذلك لكن فقهائنا اليوم باجمعهم يفتون بتقديم اليمين على الشمال ويجعلونه شرطاً في صحة الغسل وقد افتى

بذلك الثلثة واتباعهم انتهى لكن الصدوقان لم يصرحا بالترتيب في الجسد لا بنفيه لكن كان الظ انهما لا ينفيان

ولا لاشعرا به كما صرح في الفقيه بالترتيب بين الرأس والجسد وظ كلام ابن الجنيد وابن ابي عقيل ايضاً عدم

الترتيب ح فلا يبقى ظن بالاجماع المذكور فلا يبعد القول بعدم وجوب الترتيب بين الجانبين للاصل والاطلاق

الاية وظ الروايات المذكورة لكن الاحتياط في متابعة الاصحاب   كما وصفناه اي من دون لزوم ترتيب في نفس

الاعضاء بل يجوز الابتداء في كل منهما باي جزء شاء   والعورة تابعة للجانبين فيغسل نصفها مع الجانب الايمن

ونصفها مع الايسر لتساوي الجانبين لها فلا اصالة لاحدهما عليه وقال في الذكرى لا مفصل محسوس في الجانبين

فالاولى غسل الحد المشترك معهما وكذا العورة ولو غسلها مع احدهما فالظ الاجزاء لعدم المفصل المحسوس

امتناع ايجاب غسلها مرتين انتهى ويمكن حمل عبارة المتن ايضاً على ما ذكر من الاحتمال اي انها تابعة للجانبين فيغسل

مع كل منهما او مع ايهما شاء ثم لا يخفى ما في كلام الذكرى من تفريع اولوية غسل الحد المشترك معهما على عدم المفصل

بين

الجزء الذي ابر

المحسوس اذ لا بد من غسل الحد المشترك معهما البتة سواء كان محسوسا ام لا اذ لا يمكن عادة في كل جانب الغسل الى الحد
المشترك الا بادخال شيء من الجانب الاخر فيلزم غسل الحد المشترك معهما وايضا العورة عضو محسوس فلاي حكم
باولوية غسلها معهما ولنا ان صح التفريع المذكور فكيف تصح تاسيا على عدم المفصل المحسوس جزءا من تعليل
الحكم بجواز غسلها مع احدهما وايضا ما ذكره اخيرا من امتناع ايجاب غسلها مرتين يتوجه عليه انه لا امتناع فيه
لما اشرنا اليه من وجوب غسل المفصل مرتين لا محالة ولو من باب المقدمة الا ان يحمل كلامه على الغسل اصالة ويحمل
بناؤه على القول بالجزء الذي لا يتجزى ويفرض اجزاء عرض البدن فردا فتفطن والظاهر ان مراده بالمفصل المحسوس
مفصل يكون له عرض ومراده ان الحد المشترك لو كان له عرض وجب غسل كل جانب اليه فلا يلزم غسل الحد المشترك
غسلها
واما هيهنا فلما لم يكن كذلك ولم يتعين غسله مع احد الجانبين فالاولى غسله معهما وكذا العورة حيث لم يتعين
مع احدهما وح يندفع جميع ما اوردنا سوى الايراد الاخير ويتوجه عليه ليت في العورة ما اشرنا اليه من انها قابلة
للتشطير فالظاهر غسل كل شطر منها مع جانب نعم لا يبعد ان يبنى غسل الجانبين على العرف وفيه توسعة فلا يلزم
رعاية الحد المشترك الحقيقي بينهما بل لو ادخل ذلك في احد الجانبين بان يزاد فيه على النصف الحقيقي بقدر ليس
يتوهم انه فرق بين الجانبين ومنه يظهر انه يمكن ادخال العورة في احد الجانبين فتامل   ويستحب الاستبراء
وذهب جمع كثير من الاصحاب الى وجوبه والاحوط متابعتهم وان كان القول بالاستحباب اقوى واما التخيير
بالماء لتعلم سببه في غير المنزل كما ذكره المص في الذكرى وذكر ان هذا مع تيقن عدم الانزال فلو جوزه
امكن استحباب الاستبراء اخذا بالاحتياط اما وجوب الغسل بالبلل فلا لان اليقين لا يرفع بالشك
انتهى وربما قيل باطلاق الاستحباب نظرا الى اطلاق الروايات ولاحتمال خروج المني من محله ولا باس به واما
الوجوب على القول به فانما هو في المنزل ثم الظاهر ان الاستبراء الذي يذكرونه في بحث الغسل هو الاستبراء
بالبول مع تيسره والا فبالاجتهاد واما الاجتهاد بعد البول كما ذكره بعضهم كالمص في الدروس والش
الاستبراء
هيهنا فلا تعلق له بالغسل وبما يتفرع عليه من حكم البلل المشتبه وانه هل يوجب الغسل ام لا بل هو
المستحب بعد البول ويتفرع عليه وجوب الوضوء بعدمه لو وجد بللا مشتبها بعده كما ذكره في بحث الوضوء
استبرائها
ويجيء في كلام الش ليت فتدبر   وفي استحبابه بل اي بالاجتهاد للمراة قولان لم يستبعده الش بخلاف

بالبول فانه وان قيل باستحبابه ايضا بل القائل باستحبابه اكثر من القائل باستحباب الاجتهاد فيها لكن الظ قطع بعدمه

لاختلاف المخرجين وفيه تامل لان المخرجين وان تغايرا لكن يؤثر خروج البول في خروج ما تخلف في المخرج وهو صالح

الاجتهاد فيها كما ذكره في الذكرى وهذا كما يشاهد عند دفع الغائط انه يدفع البول ايضا وان اجتهد في حفظه بل الحال

في الرجل ليس كما في المرأة لان مخرج منيه غير مخرج بوله وان كانا فيه اشد تقاربا من مخرجي المرأة فتدبر

والمضمضة والاستنشاق كما مر في الوضوء تفسيرهما او ثلثا ثلثا كما صرح به المفيد في المقنعة والمص في الذكرى وعلى

هذا فيمكن جعل ثلثا في المتن قيدا للجميع واستدل المص في الذكرى بصحيحة زرارة قال سألت ابا عبدالله ع عن غسل

الجنابة فقال تبدء فتغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل فرجك ومرافقك ثم تمضمض واستنشق ثم تغسل

جسدك من لدن قرنك الى قدميك الحديث وموثقة ابي بصير المتقدمة ايضا ولا يخفى انه ليس في شيء منهما ما يفيد التثليث

الا ان يقال ان التثليث معتبر في مفهومهما شرعا   سبع غسل اليدين ثلثا كان هذا هو الافضل وان استحب مطلق

الغسل اما الاول فلصحيحة الحلبي ورواية حريز المتقدمتين في بحث الوضوء واما الثاني فلاطلاق الروايات المتقدمة ايضا

في بيان كيفية الغسل   والموالاة ها هنا موضع للسنة فقد ورد الامر في صحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم وموثقة ابي بصير

والثاني في صحيحة احمد بن محمد المتقدمة جميعا ايضا   في المشهور وظاهره وجود قول بالوجوب وعدم وضوح مستند

المشهور ولم ينقل فيما رأيناه من الكتب قول بالوجوب بل صرح كثير منهم بعدم وجوب الموالاة وظاهر الشيخ

في التهذيب والعلامة في المنتهى والمص في الذكرى الاجماع عليه اذ الثالث لم يتعرض لها المحقق نفيا ولا اثباتا وهو

لا يدل على قوله بوجوبها بل عدم تعرضه لوجوبها يكفي دليلا لعدم قوله بالوجوب واما سنيته فواضح

وهو الاصل واطلاق الاوامر الواردة بالغسل وخصوص بعض الاخبار كصحيحة هشام بن سالم المتضمنة

لقصة ام اسمعيل وحسنة ابراهيم بن عمر اليماني عن ابي عبدالله ع ان عليا ع لم ير باسا ان يغسل الجنب راسه

غدوة ويغسل سائر جسده عند الصلوة   لا نها مورد النص لاقتصاره على النص في نقض المرأة الضفائر

بل ورد النص بخلافه كصحيحة الحلبي عن رجل عن ابي عبدالله ع عن ابيه عن علي ع قال لا تنقض المرأة شعرها

اذا اغتسلت من الجنابة وحسنته ايضا عن رجل عن ابي عبدالله ع مثله وموثقة غياث بن ابراهيم عن ابي عبدالله ع

عن ابيه عن علي ع مثله فلعله لما ان اشار به الى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال حدثتني سلمى خادم رسول الله ص

اشفار لنساء رسول الله ص قرون رؤوسهن مقدم رؤوسهن وكان يكفيهن من الماء شيء قليل فاما النساء الآن
فقد ينبغي لهن ان يبالغن في الماء، ومثله حسنة جميل قال سألت ابا عبد الله ع عما تصنع النساء في الشعر والقرون
فقال لم تكن هذه المشطة انما كن يجمعنه ثم وصف اربعة امكنة ثم قال يبالغن في الغسل قال في الذكرى بعد نقل
الرواية الاولى ومنه يعلم استحباب نقض المرأة الضفائر وكذا في خبر جميل يبالغن في الغسل وكان نظره الى ان
المبالغة المرغب فيها في الروايتين اما في ايصال الماء الى البشرة التي احاط بها الشعر او الى الشعر ايضا بناء على
غسل الشعر وعلى التقديرين لا يتم الا بنقض الضفائر فاستحب نقضها لتمام المبالغة المذكوره والاحتياط فيها
تأمل لان الواجب غسل البشرة فكانه دليل على اصل المسألة فابطل ما لعله توهم وجوبه ثم اثبت الرجحان
والاستحباب بانه للاستظهار والنص وما قال وحكم كون الرجل كذلك على المشهور لكون المبالغة اذا لنقض
انما هو للاستظهار في ايصال الماء الى البشرة او الشعر على ما ذكرناه فالظاهر عدم اختصاصه بالمرأة وليس
تخصيص الحكم بالمرأة في الخبرين بظاهر في اختصاصه بها حتى لا يعتبر الاعتبار العقلي اذ الظاهر ان التخصيص بها باعتبار
كثرة الشعر واسترسالها غالبا بخلاف الرجل على ان في الخبر الاخير انما سأل السائل عن النساء واجاب ع على وفق
سؤاله فلا ظهور له في الاختصاص اصلا ويحتمل ان يكون دليلا على اصل المسألة وقوله ولانا الرجل كذلك جميعا
اما اصل المسألة فلما ذكرنا واما مساواة الرجل للمرأة فلما بان ما ذكره في الوجه الاول في الرجل ايضا فتأمل واما ان
الواجب غسل البشرة دون الشعر فهو المشهور بين الاصحاب بل ظاهر المعتبر والذكرى الاجماع عليه ويدل عليه ايضا مع ان
الاصل ان الروايات وردت بغسل الرأس والجسد والشعر ليس رأسا ولا جسدا ويؤيده ايضا ما تقدم من
الروايات في عدم نقض المرأة شعرها واما صحيحة حجر بن زائدة عن ابي عبد الله ع قال من ترك شعرة من الجنابة
متعمدا فهو في النار فلا يظهر منه وجوب غسل الشعر اذ لا يبعد ان يكون المراد من الشعر ما هو بقدرها من
الجسد كما ذكره والدي شيخنا ره ذلك في المحاورات وحمله في الذكرى تارة على توقف التخليل على غسله او على استحباب
غسله ولا يخفى بعدهما وقال في موضع آخر من الذكرى والاقرب استحباب غسل المسترسل من الشعر لدلالة
فحوى من ترك شعرة من الجنابة عليه واعترض عليه والدي بانها لو حملت على الحقيقة فيدل على وجوب الغسل
ولو حملت على المجاز فلا يدل على الاستحباب ويمكن الجواب بانه ما ظهر من المجاز الذي نقلنا عنه قلت نراه

بغيرها ويمكن الحمل كما ذكره في الذكرى

بل حمله على الحقيقة والوجوب لما كان مخالفا للاجماع الاصحاب كما يظهر من كلامه حمله على الاستحباب الاكيد والاخبار من
النار فلعله ره مثله في سنن المستحبات الاخرى كفرق الشعر فما هو الجواب فيها فهو الجواب هيهنا ايضا بلا فرق
فتامل   وتثليث الغسل قال في الذكرى قاله جماعة من الاصحاب بل ما فيه من الاسباغ ولدلالة الصاع عليه
وكذا تثليث الاكف ولا ينافيه ذكر المرتين لامكان ارادة المستحب غير المؤكد في المرتين انتهى ولا يخفى ضعف
الوجهين الاولين فان الاسباغ واستعمال الصاع يحصل باكثار الماء في غسلة واحدة والمبالغة في ايصاله الى
جميع البدن وتخليل الشعر ونحوه وكذا دلالة لشيء منها على تكرار الغسل ثلث مرات وهو ظ واما الوجه الثالث
فهو اشارة الى ما ورد في مضمرة زرارة المتقدمة ثم صب على راسه ثلث اكف ولا يخفى ما فيه ايضا فان صب ثلث اكف
لا يدل على غسل ثلث مرات مع اختصاصه بالراس وذكر المرتين في المنكبين وما اجاب به عن هذا انما يتجه مع
الدليل على استحباب التثليث فيها ليغم ولا دليل الا ان يتمسك فيها بالدليلين الاولين فقط وقد عرفت
حالهما والحق ان التمسك في الاحكام الشرعية بمثل هذه الوجوه غريب جدا والاولى صرف لفظ الغير في غير
المؤكد بان يحمل الاقتصار على المرتين باعتبار تاكيد الاستحباب فيهما بخلاف الثالث اذ ليس التاكيد فيه بهذه
المرتبة فلا ينافي الاستحباب في الجملة واما جعل المرتين غير مؤكد فلا وجه له ولعله اراد بالاستحباب المؤكد
ما بلغ غاية الفضل وعلى هذا المرتان ليس كذلك لان الثلث افضل منهما عندهم فتامل   الا انه يدفعه ليس
المراد ان اقل مراتب حصول الاستحباب هو الصاع فلا ينافيه الزيادة بل المستحب انما هو الغسل بصاع
بدون الزيادة عليه اذ الظ من الروايات ذلك خصوصا الرواية التي ذكرها الشارح لكن صرح جماعة
منهم باستحباب الصاع فما زاد قال المحقق في المعتبر والغسل بصاع فما زاد مستحب عند علمائنا اجمع وقال المص
في الذكرى والشيخ وجماعة ذكروا استحباب صاع فما زاد والظ انه مقيد بعدم ادائه الى السرف المنهي عنه انتهى
فلا يخفى انه بعد ما ذكره من التقييد ليفهم محل كلام اذ لا دليل على استحباب الزائد بل الظ من الروايات عدم
استحبابه كما اشرنا اليه الا ان يثبت اجماع عليه على ما ادعاه المحقق والعلامة وكلام الشيخ في كتبه المعروفة ليس على
ما نسبه اليه في الذكرى فانه في المبسوط والخلاف ذكر ان الاسباغ يكون بتسعة ارطال وقال في النهاية المستحب
ان يكون الغسل بتسعة ارطال ولم يتعرض للزيادة في شيء منها فظاهرهما موافق لما ذكره الشارح وتعقيبه للاخبار   فتامل

ورد لو بعد بعض

ولو وجد الجنب بالانزال احترز به عن الجنب بالايلاج فانه لا يجب عليه اعادة الغسل بالبلل مطلقا وان جوز
الانزال او احتمل حركة المني عن محله وخروجه الان لان اليقين لا يرفع بالشك على ما نقلنا من الذكرى ويشكل باطلاق
الروايات في اعادة الجنب الغسل برؤية البلل قبل المحل البول الا ان العدول عن الاصل والاستصحاب بمجرد هذا الاطلاق
مع جواز تنزيله على المتعارف وهو ما كان مع الانزال مشكل جدا لكنهم لم يحكموا بالاعادة في غير المنزل لكن الاحتياط
في الاعادة خصوصا مع احد الاحتمالين المذكورين فتامل والصلوة السابقة ونقل عن بعض الاصحاب القول بوجوب
اعادتها لصحيحة محمد قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يخرج من احليله بعد ما اغتسل شيء قال يغتسل ويعيد الصلوة
الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فانه لا يعيد غسله ويمكن حملها على الاستحباب او على ما اذا صلى بعد وجدان البلل
لكن الاحتياط في الاعادة ويسقط الترتيب بالارتماس هنا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن بعض الاصحاب
انه يترتب حكما كذا في المبسوط بصيغة اللازم وفي المعتبر يرتب بصيغة المتعدي وحمله بعضهم على انه يعتقد
الترتيب اي يجب عليه نية الترتيب وبعض على ان الغسل الارتماسي في حكم الترتيبي فلو وجد لمعة مغفلة في الجانب
الايسر كفى غسلها وفي الايمن يأتي بها وبما بعدها على الوجهين فلا وجه له والظاهر ان هذا قسم اخر من الغسل
ويسقط معه الترتيب رأسا فتدبر وكذا ما اشبهه كالوقوف تحت المجرى والمطر الغزيرين اي الكثيرين
ومستند الحكم في المطر صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع قال سألته عن الرجل يجنب هل يجزيه من غسل الجنابة
ان يقوم في المطر حتى يغسل رأسه وجسده وهو يقدر على ما سوى ذلك قال ان كان يغسله اغتساله بالماء
اجزأه ذلك ورواية محمد بن ابي حمزة عن رجل عن ابي عبد الله ع في رجل اصابته جنابة فقام في المطر حتى سال على
جسده ايجزيه ذلك من الغسل قال نعم وظاهر المصنف الثالث كفاية السيلان على جسده مطلقا سواء كان دفعة ام لا
وسواء راعى الترتيب ولو بالقصد ام لا ولا يبعد القول به نظرا الى اطلاق الاية والروايات المطلقة ولا ينافيه
الروايات الواردة بالترتيب لاختصاصها بصورة الصب ولا روايات الدفعة لاختصاصها بصورة
الارتماس فيجوز في المطر ان لا يعتبر شيء منها لكنها قاصرة من حيث السند واما الرواية الاولى فانه كان الضمير
في يغسله ونحوه راجعا الى القطر كما قيل انه الظاهر فظاهره موافق للرواية الاولى اذ الغسل الذي يتحقق من
القطر ليس الا الجريان والسيلان وان كان راجعا الى الرجل فلا يدل على كفاية السيلان مطلقا بل اذا كان

الثانيه بدر

نعم با المطر كاغتساله بالماء في اذا راعى الترتيب فلا كلام واما اذا لم يراع الترتيب بل اكتفى بنفصله او بشمول

الماء لجميع بدنه دفعة عرفية فالحكم بالاجزاء نظرا الى هذه الرواية لا يخلو من اشكال اذ ظاهرها الكفاية اذا غسله

مثل اغتساله بالماء وظاهر المماثلة من جميع الوجوه والاغتسال بالماء الذي ثبت صحته هو الاغتسال بالماء

مع الترتيب او بالارتماس دفعة فاذا لم يكن بالمطر شيء منهما فلا دلالة في الرواية على اجزائه والقول بان المتبادر

من المساواة المطلقة المساواة في كل ما يمكن التساوي فيه واغتساله بالماء شامل للترتيب والارتماس جميعا فلعل المخصص

والمساواة للارتماس لا يمكن الا في الجريان وشمول البدن دفعة عرفية فيكفي ذلك يتجه عليه ان حمل المساواة على

المعنى انما يتوجه اذا لم يكن فيه المساواة من جميع الوجوه اصلا واما اذا امكن ذلك في ضمن بعض الافراد فالحكم

بكفاية هذه المساواة مما لا وجه له وههنا يتصور المساواة من جميع الوجوه اذا غسله في المطر القطر مرتبا فالحكم

بكفاية ما سوى ذلك مشكل جدا مع ان في شمول مثل هذه الاحكام للافراد النادرة الغير المتعارفة تاملا

فالاحوط مع تيسر الغسل بوجه اخر عدم الاجتزاء به خصوصا مع انكار جماعة من الاصحاب كابن ادريس والمصنف

في الدروس صحته وتخصيصهم الحكم بالارتماس واليه ينظر كلام المحقق ايضا في المعتبر ثم ان العلامة ره

في التذكرة طرد الحكم في ماء الميزاب وشبهه وكذا الشيخ في الاقتصاد ويلزم المبسوط ايضا ذلك فانه وان ذكر المجري

والمطر كما ذكره الشيخ لكن الظاهر انهما على سبيل التمثيل كما فهمه الشيخ ونسب في الذكرى الى بعض الاصحاب الحاق صب

الاناء الشامل للبدن والظاهر دخوله ايضا في شمول كلام من ذكرناه والكل مشكل لاختصاص الرواية بالمطر

الا ان ينبطن ويدعى ان كان ينفصل اغتساله بالماء اجزاء ان المماثلة للاغتسال بالماء في الجريان وشمول البدن

مثله للاجزاء يجري في المطر وكل ما يجري مجراه لكن الكلام فيه مجال الا ان الوقوف مع المطر كما له والذي فيه تامل

بالحدث الاصغر في اثنائه واما الاكبر فقيل ان الاعادة فيه اجماعي فان ثبت والا فوجوب الاعادة في الجنابة

واما غيرها فلا خفاء ايضا في وجوب غسل كامل واما نقضه بما تقدم ففيه خفاء فيحتمل ان يكفي اتمامه في نقض مثله

الجنابة وارتفاع احكامها لكن يكون الحدث الاصغر باقيا الى ان ياتي بغسل اخر لرفعه فافهم وقيل لا اثر له مطلقا

وربما يؤيد هذا القول بعض ما ورد في جواز الفصل بين اجزاء الغسل بمدة يبعد فيها عدم تخلل الحدث من غير

تعرض للاعادة مع تقدير التخلل او الوضوء ولا يخفى ان هذا في عدم الاعادة اظهر منه في الوضوء اما في غير غسل الجنابة

في الحاذ دم الفرض

من الاغسال ووجه الفرق ان عمدة مستندهم في وجوب الاعادة في غسل الجنابة ان الحدث المتخلل لابد له من رافع ورافعه اما
الغسل بتمامه او الوضوء ولا وضوء مع غسل الجنابة للاخبار فلابد من اعادة الغسل وهذا على تقدير تمامه لا يجري
في غير غسل الجنابة من الاغسال الواجبة والمندوبة بناء على ما هو المشهور من عدم اجزائها عن الوضوء اذ الوضوء
فيها يكفي لرفع الحدث المتخلل واما على القول بعدم افتقارها الى الوضوء واجزائها عنه كما ذهب اليه السيد المرتضى
فحكمها حكم غسل الجنابة فانهم ووجه التوجيه الذي نقله بعضهم كما هو في البيان تخيل ان الرافع للحدث فيها هو مجموع
الغسل والوضوء فكل منهما علة ناقصة في رفع الحدث المتخلل ايضا لابد له من رافع والوضوء منفردا او
مع بعض الغسل لا يكفي في رفعه فلابد من اعادة الغسل وفيه ما فيه ثم لا يخفى انه على هذا الوجه يلزم الحكم بالاعادة
فيما اذا وقع الحدث بعد الغسل وقبل الوضوء ايضا وربما التزمه بعضهم فتدبر وتفصيل القول في هذه المسئلة
بما لا مزيد عليه في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه   اي الدم الذي تراه
المرأة اي الدم المعهود المتعارف الذي تراه المرأة بين السنين فلا يرد صدق التعريف على كل دم تراه بينهما ويمكن
ان يجعل قوله واقله ثلثة ايام ايضا من تتمة التعريف مع يمكن ان يكون المعنى هو الجنس من الدم الذي تراه
المرأة بين السنين ولا يمكن رؤيته في غيره فيخرج ما عدا النفاس فيخرج النفاس بقوله واقله ثلثة ايام   وهي المنتسبة
بالاب واحتمل في شرح الارشاد والمدارك الاكتفاء بالام هنا لان للطبايع دخلا في ذلك بسبب تقارب الامزجة
ومن ثم اعتبرت الخالات وبنات العم في المبتدئة كما سياتي   والا فالاصل عدم كونها منهم بناء على غلبة غيرهم
والظن تابع للاغلب او باعتبار ان الاصل عدم سقوط العبادة ما لم يتيقن المسقط وكذا عدم وجوب العدة ويشكل
ذلك مع استقرار العادة وكون الدم بصفات الحيض وبقاء اسم الحيض عليه عرفا اذ الظن الحاصل بذلك ليس
باضعف من الظن الحاصل بالتبعية للاغلب ويكفي للخروج من الاصل العمومات الدالة على سقوط العبادة بوجود الدم
كحسنة حفص بن البختري بابراهيم بن هاشم عن الصادق عم اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة
مع معاضدتها باصالة البراءة واما اصالة عدم وجوب العدة معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة ما لم يتيقن اليأس
وباصالة عدم حصول اليأس كما صرح به المحقق الشيخ على القول بالستين في النبطية ويمكن ان يقال ان استقرار
العادة وكون الدم على صفات الحيض وبقاء الاسم عرفا انما يوجب الظن بكونه حيضا وكونها هاشمية اذا قلنا

انه مع اليأس لا يكون الدم كذلك وهو غير معلوم بل المعلوم ان بعد اليأس ما تراه المرأة ليس بحيض فيجوز ان لا يكون

حيضا نزله السبب ياسها من الحمل او غيره في ذلك وان كان بصفاتها كالحامل عند بعضهم وغيرها وعلى هذا فلا عبرة

بالظن الحاصل بالصفات فتامل فيه فان العمومات الدالة على السقوط كانها لا تقاوم العمومات الدالة على التكاليف

فالحكم بالسقوط فيما لم يتيقن او يظهر حقا باعتبار تلك العمومات لا يخلو عن اشكال مع عدم ظهور اكثرها في العموم

كالحسنة المذكورة لان اذن للاهل لعلها اجلها المنطقيون سور الموجبة الجزئية فلا يبعد تنزيلها على ما كان

في الخمسين هذا واصالة البراءة لا عبرة بها بعد ثبوت التكاليف بالادلة العامة والحكم باصالة عدم البنوة لا يخلو

من اشكال لانه لا يبعد ان يقال ان المعتبر من الاستصحاب هو استصحاب الحكم الثابت اذا امكن ثبوته بعينه واما اذا علم

ارتفاعه فالحكم باصالة بقاء بعض لوازمه التي ثبت عنه لا يخلو عن اشكال وما نحن فيه كذلك اذ الثابت اولا هو الزوجية

وقد ارتفعت بالطلاق فالحكم باستصحاب عدم البينونة على نحو اخر غير الوجه الذي كان زمن الزوجية وبقاء حكم

وبعض لوازمها مما لا قوة له واصالة عدم حصول اليأس مما لا عبرة به اذ الاستصحاب انما يعتبر في الاحكام الشرعية

لا في الامور الخارجية كوجود زيد في بيته اذا رأيناه وقتا ما فيه وكان الحكم باصالة عدم اليأس من قبيل الثاني

فاندفع ما ذكر من وجوه الاشكال لكن يبقى ان اصالة عدم وجوب العدة قد سقطت بالعمومات الدالة على وجوبها

كاصالة براءة الذمة في العبادات فلا يصح التمسك بها بل يمكن ان يقال ح ان اصالة عدم سقوط العبادات معارضة

باصالة عدم سقوط العدة فلا يصح التمسك بها ايضا الا ان يقال ان العمومات في وجوب العدة ليس لها ظهور في العموم

بمرتبة ظهور العمومات الواردة في العبادات فمع تعارضهما الاولى ترجيح جانب عمومات العبادة هذا كله مع ان

الحكم في القرشية كما سيجيء لا يخلو عن ضعف فغاية الحكم به مع العلم بما يجوز الاحتمال ففي غاية الاشكال ودفع ذلك

لو رعي الاحتياط في العدة في مثل هذه المرأة بان يعتد المرأة ولم يرجع الزوج فيها وكذا في سائر الاحكام المتعلقة

بالعدة لكان اولى فتامل واعترف الله سبحانه وتعالى فيما لم انص الى نص وصل اليه متنا وسندا والا فقد

ذكر المفيد في المقنعة بعنوان الرواية كما صرح به في الذكرى فانه قال اما النبطية فقد ذكره المفيد رواية ومن ولم

اصحابه خبرا وفي بعض النسخ بزيادة مسندا واشار بقوله رواية الى انه نسب ذلك الى الرواية من غير فتوى به

فانه قال في المقنعة في بحث العدة وان كان قد استوفت خمسين سنة وارتفع عنها الحيض وايست منه لم يكن عليها

علي بن خالد

عدة من الطلاق وعدّ منها ان القرشية من النساء والنبطية ترى الدم الى ستين سنة فان ثبت ذلك فعليها العدة حتى تجاوز

الستين فالخمسون سنة مطلقا اى حد اى طائفة كانت غير الطائفتين المذكورتين ويحتمل ان يكون المراد التعميم

بالنسبة الى العبادة والعدة جميعا ويؤيد ما نقله في شرح الارشاد انه يوجد في بعض القيود الحكم بالياس بالخمسين

بالنسبة الى العبادة مطلقا وبالستين بالنسبة الى العدة مطلقا قال لانه ليس له مرجع يجوز الاعتماد عليه ولا فقيه

يعول على مثله ليستند اليه واشار به الى نوع من الاحتياط غير كاف في الذهاب اليه وربما استلزم نقيض الاحتياط

في بعض موارده لكن لو كان المراد ذلك لكان ينبغي ان يشير الى هذا التعميم في الستين ايضا ولو اكتفى بذكره في احدهما

فكان الاولى الاولى والاطبع كما لا يخفى ثم ان الفرق بين القرشية وغيرها على ما ذكره هو المشهور بين الاصحاب ومستندهم مرسلة

ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان يكون امرأة من قريش

وهي مرسلة لكن مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عندهم وفي دلالتها قصور لانها لا تدل الا على ان القرشية ترى الحمرة

بعد الخمسين ولا تدل على ان الحمرة التي تراها حيض وقد عرفت انه يجوز ان يكون الدم بصفات الحيض ولا يكون حيضا

شرعا فلا ينافي ما ورد من تحديد الياس بالخمسين مطلقا وايضا ليس فيها تعيين الحد للقرشية لكن يمكن التمسك

بعدم قول احد فيها على تقدير الفرق بغير الستين وايضا في رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع في زيادات

نكاح التهذيب التحديد بالستين مطلقا فاذكره وجه الجمع بينهما وليس فيها ما ذكرنا من قصور الدلالة اولا ايضا

فانها هكذا قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ثلث يتزوجن على كل حال التي يئست من الحيض ومثلها لا تحيض الحديث

لكن في سندها ضعف وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع قال حد التي يئست من المحيض خمسون سنة ومثلها

رواية ابن ابي نصر عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع وحملها المفصلون على غير القرشية جمعا وبعضهم كالمحقق ايضا

في طلاق الشرايع والشيخ في النهاية وقف على النص الصحيح وحكم بالخمسين مطلقا ولا يخلو من قوة لكن القول المشهور

لا يخلو عن وجه واما القول بالستين مطلقا كما اختاره المحقق في هذا المبحث من الشرايع والعلامة في المنتهى على ما نقله

الشهيد في شرح الارشاد فهو بحسب الظاهر ضعيف جدا لكن يمكن توجيهه بان القائلين به اعتمدوا على ما يدل على وجوب

ترك الصلوة اذا كان الدم بصفات الحيض كحسنة حفص بن البختري فحكموا بكون الدم الذي وجد بصفات الحيض مطلقا

وان كان بعد الخمسين حيضا وروايات الخمسين على انها خرجت مخرج الغالب واما بعد الستين فلعلها لا يوجد الدم بتلك الصفات

كما قيل ولو فرض وجوده فنوقش مج بالاجماع وعلى هذا الاخير من وجه وبالجملة المسئلة محل اشكال والاولى بعد الخمسين الى

السنين اذا وجدت الدم بصفات الحيض خصوصا مع استقرار العادة السابقة رعاية الاحتياط بان تعمل عمل المستحاضة

ولا تترك العبادة وتقضي الصوم ولا يقربها الزوج وتعتد عدة الطلاق وينفق عليها الزوج فيها ولا يرجع وقس

عليه ضلال وتفصل فتامل   واقله ثلثة ايام متوالية للخلاف بينهم في ذلك والنصوص به متظافرة وكانه لا خلاف

بينهم ليفهم مما نقله في شرح الارشاد من المنتهى ان الليالي معتبرة في الايام اما لكونها داخلة في مسماها او تغليبا وقد

صرح بدخولها في بعض الاخبار من العامة والمراد ان مبدأ الثلثة من حين النزول وفي الحيض الى ان يتم ثلثة وثلث ليال

وهل يعتبر وجود الدم فيها على الاتصال او يكفي وجوده في كل يوم بليلته في الجملة قال المحقق الشيخ على في شرح القواعد

لا نعرف الان في كلام احد من المعتبرين تعيينا له والمتبادر الى الافهام من كون الدم ثلثة ايام حصوله فيها على الاتصال

بحيث متى وضعت الكرسف تلون به وقد يوجد في بعض الحواشي الاكتفاء بحصوله فيها في الجملة وهو رجوع الى ما ليس

له مرجع انتهى وقال في المدارك ظ الاكثر الاكتفاء فيه برؤية الدم في كل يوم من الايام الثلثة وقتا ما بالعموم

وقيل الشرط اتصاله في مجموع الايام الثلثة ورجح بعض المتاخرين اعتبار حصوله في اول الاول واخر الاخر وفي اي جزء

كان من الوسط وهو بعيد انتهى ولا يخفى ان ما نسبه المحقق الى بعض الحواشي هو الذي جعله صاحب المدارك

ظ الاكثر ولعل مراده بقوله علا بالعموم ان الرؤية ثلثة ايام التي تدل على اعتبارها النصوص الدالة على ان اقل الحيض

ثلثة تعم الرؤية في كل منها في الجملة ولا يظهر منها وجوب الرؤية فيها على الاتصال فيجب العمل بالعموم وكان هذا الظاهر

لا ما ادعاه المحقق من تبادر الاتصال ولا يبعد الرجوع فيه الى معتاد النساء في عادتهن فان كان المتعارف الرؤية

في الثلث على الاتصال او في اكثر اوقاتها او فيها في الجملة فلا اشكال في اعتبارها اذا كانت كذلك او قريبة منه واما

اذا كان المتعارف هو الرؤية على الاتصال او في اكثر الاوقات ففي رأيتها الا على هذا الوجه بل في كل منها في الجملة

فكان وصفه الحيض فيحتمل الحكم بكونه حيضا نظرا الى حسنة حفص ونظايرها وان اشتراط الثلثة التي يستفاد من

الاخبار لا يدل الا على وجوب رؤيته فيها في الجملة ويحتمل الاقتصار في الحكم لسقوط العبادة والعدة على موضع اليقين

وهو الثلثة التي كانت الرؤية فيها على الوجه المتعارف والاصلح رعاية الاحتياط   ولا يكون اكثره اكثر

عشرة على الاصح هذا مذهب الاكثر ومستندهم ان المتبادر من قولهم ع ادنى الحيض واقله ثلثة انما هو التوالي

وان الظاهر

وان التكاليف اليقينية لا تسقط الا مع تيقن سبب السقوط ولا يقين مع انتفاء التوالي ولا يعترض عليه بمنع بناء
التوالي ولذا من نذر صوم ثلثة لا يجب عليه التتالي وعموم التكاليف تسقط بالعمومات الدالة على سقوطها
مع رؤية الدم بصفة الحيض وفيه تامل فان عدم اعتبار التتالي في مثال النذر باعتبار ان المتبادر من الثلثة
هو الثلثة مطلقا ولو في تمام ايام العمر واما اذا لم يكن المراد ذلك كما نحن فيه لظهور انه لا يكفي الثلثة مطلقا
فلا ريب ان المتبادر هو الثلثة المتوالية اذا لم تتعين بوجه آخر كيف وحمل اطلاق الثلثة على الثلثة في ضمن
العشرة كما هو المذهب الآخر بعيد جدا واما معارضة العمومات من الجانبين فقد عرفت ان عمومات السقوط
كانها لا تقاوم عمومات التكاليف فتذكر ومقابل الاصح قول الشيخ في النهاية انه يكفي اتمام الثلثة في جملة
العشرة فلو رأت يوما او يومين ثم رأت قبل انقضاء العشرة ما يتم ثلثة فهو حيض وان لم تر حتى تمضي عشرة فليس
بحيض واحتج عليه برواية يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عم وفيها ولا يكون اقل من ثلثة ايام
فاذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة ايام فهي حائض وان انقطع
الدم بعد ما رأته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رأت الدم الى عشرة ايام فان رأت
في تلك العشرة ايام من يوم رأت الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذي رأته في اول الامر مع
هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة هو من الحيض وان مر بها من يوم رأت عشرة ايام ولم تر الدم فذلك
اليوم واليومان الذي رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة الحديث وهي لضعفها وارسالها لا تصلح حجة ثم ابن
على هذا القول هل ايام النقاء المتخلل بين ايام الحيض طهر او حيض حكم الشهيد في شرح الارشاد بالاول فانه قال
وعلى هذا القول لو رأت الاول والخامس والعاشر فالثلثة حيض لا غير فاذا رأت الدم يوما وانقطع فان كان
يغمس القطنة وجب الغسل لانه ان كان حيضا فقد وجب الغسل للحكم بان ايام النقاء طهر وان لم يكن حيضا فهو
استحاضة والغامس منها يوجب الغسل وان لم يغمسها وجب الوضوء خاصة لاصالة كونه استحاضة فان رأته
مرة ثانية يوما مثلا وانقطع فكذلك فاذا رأته ثالثة في العشرة تبين ان الاولين حيض وتبين بطلان ما فعلت
بالوضوء اذ قد ثبت ان دم الحيض يوجب انقطاعه الغسل فلا يجزي عنه الوضوء ولو اغتسلت للاولى لكن
احتياطا ففي اجزائه نظر انتهى واستشكل صاحب المدارك بان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام اجماعا نصا ايضا

فقد صرح المص في المعتبر والعلامة في المنتهى وغيرهما من الاصحاب بانها لو رأت ثلثة ثم رأت العاشر كان الايام التي بينهما
من ايام النقاء حيضاً والحكم في المسئلتين واحد ويمكن دفع الاول بان الاجماع لعله يكون في الطهر المتخلل بين الحيضتين
لا بين ايام حيض واحد وفي الثاني بان قول جماعة من الاصحاب بانقله لا ينافي قول الشيخ بخلافه كيف واصل المسئلة
وهو الاكتفاء بالثلثة في جملة العشرة كما نعلم لا يجوز مخالفته لهم في الفرع ايضا لكن يبقى انه من اين حكم الشيخ بذلك
فان كلام الشيخ لا دلالة له على ما ذكره والرواية المنقولة ليهم كما ترى فان حكمه بان الدم الذي تراه في اول الامر حيض والذي
تراه بعد الثلثة في العشرة هو من الحيض لا يدل على ان الحيض انما هو ذلك وايام النقاء ليس بحيض بل يمكن ان يقال
ان مقصوده هو ان الحيض بزيادة من ربما يكون شيئا انما ينضم جملة الحيض باعتبار ان ايام النقاء ايضا منه وعلى هذا
يحمل ما نقل من الاجماع على خلافه فتأمل وكذا تخصيص الاخبار الواردة بان ادنى الطهر عشرة ايام ولا يكون الطهر اقل
من عشرة ايام كما وقع في هذه المرسلة وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم لا يكون القرء في اقل من عشرة ايام فما زاد واقل
ما يكون عشرة ايام من حين تطهر الى ان ترى الدم بما ذكر من الطهر بين الحيضتين المستقلين بعيد جدا ولا دليل عليه
يدل على ما وجه له ثم ان ظ الرواية انه كلما انقطع الدم اغتسلت وصلت من دون تفصيل بالنفاس وغيره على ما ذكره
الش ولعله لا بعد فيه مع امكان الحيض   وهو اسود او احمر يدل على الاول ما في حسنة حفص البختري عن ابي عبد الله عم
ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع
الصلوة والعبيط هو الطري وعلى الثاني ما في رواية يونس عن غير واحد عن ابي عبد الله عم اذا رأيت الدم البحراني
فلتدع الصلوة فان البحراني على ما في الصحاح وفي القاموس هو الخالص الحمرة وفي النهاية شديد الحمرة وفي المعتبر
الاحمر الشديد الحمرة والسواد ونقله الشيخ عن ابن الاعرابي   في الغالب ليندرج فيه الاظهر ان يتعلق التقييد بالغالب
لانه قد يحكم بكونه حيضا وان لم يكن بالصفات كما يوجد في ايام العادة فانه حيض وان كان اصفر او كدر
باردا بغير دفع واما انه لا بد ان يكون ما امكن كونه حيضا وتنبيه المص عليه ففيه خفاء اذ بعد اعتبار الصفات
كيف نعلم امكانه بدونها لم لا يجوز ان لا يمكن ذلك كما في الاقل من الاقل والاكثر من الاكثر الا ان يقال انه يعلم
الامكان من التقييد بالغالب اذ يفهم منه انه قد يكون حيضا بدون الاوصاف فيعلم امكانه بدونها وفيه
تعسف اذ هذا حقيقة مفهوم الغالب والكلام في فائدة التقييد به وظ ان ما ذكره المص لا يصلح تنبيها على

[illegible]

ثانيه وكان المراد ان ما ذكره المص تنبيه على ما هو الواقع لمن عرف الحكم من خارج لا ان مجرد تنبيهه عليه كلامه فتنبه
وحينئذ يحكم بكون الدم حيضا قال في شرح القواعد هذا الحكم ذكره الاصحاب كذلك وتكرر في كلامهم ويظهر انه مما
اجمعوا عليه ولولاه لكان الحكم به مشكلا من حيث ترك المعلوم ثبوته في الذمة تعويلا على مجرد الامكان وقد
يتأنس له بظاهر الاخبار الدالة على تعلق احكام الحيض بمجرد لون الدم مع امكان ان لا يكون حيضا ومنه اعتبار
التمييز   ومحله الجانب ان اعتبرناه اشارة الى ما نقل عن ابن الجنيد انه قال دم الحيض اسود عبيط تعلوه
حمرة يخرج من الجانب الايمن تحس المرأة بخروجه ودم الاستحاضة بارد رقيق يخرج من الجانب الايسر والصدوق في الفقيه
والشيخ في المبسوط والنهاية ومن تبعه افتوا في الجانب بعكس ذلك ومستند الحكم ما رواه محمد بن يحيى مرفوعا
عن ابان قال قلت لابي عبد الله فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم سائل لا تدري من دم الحيض ام من دم
القرحة فقال مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تستدخل الاصبع الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن
فهو الحيض وان خرج من الجانب الايسر فهو من القرحة كذا في الكافي وفي التهذيب على عكس ذلك وذكر في الذكرى ان
كثيرا من نسخ التهذيب ايضا موافق للكافي ونقل عن ابن طاوس انه انما وقع العكس في بعض النسخ الجديدة
وانه قطع بانه تدليس وانت خبير بان فتوى الصدوق والشيخ على العكس قرينة كون الخبر عندهما كذلك مع
ان نسخ التهذيب الان متفقة على العكس والعجب منه مع ما نقلناه عنه في الذكرى انه في البيان افتى على وفق الصدوق
والشيخ ثم ان الرواية انما تدل على الرجوع الى الجانب عند اشتباه دم الحيض بالقرحة وكثير من الاصحاب بل بعضهم
الشيخ وضعوه كذلك لكن جمع اخر اعتبروه مطلقا وكانهم نظروا الى ان الجانب ان كان له مدخل في حقيقة الحيض وجب
اطراده والا فلا لكن الاولى طرح الرواية مطلقا كما فعله المحقق في المعتبر لضعفها وارسالها واضطرابها ومخالفتها
للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها في كل من الجانبين وهو ظ وكذا الحيض لان دم الحيض يقذفه وقد ذكر اهل
التشريح بان فم الرحم تارة يميل الى الايسر وتارة الى الايمن ويحتمل ايضا ان يكون القرحة في جوف الرحم وح
فيجب ان لا يتميز عن الحيض وقول الشهيد ان اعتبرناه كانه اشارة الى ضعف اعتباره ولم يبين الجانب المعتبر ليتم
على القولين فتأمل   ونحو ذلك يكفي ان تلك الحيضة السابقة ولكونها حاملا على راي من لم يجوز
حيض الحامل وكونه في ايام العادة مع تجاوز العشرة   وانما يعتبر الامكان بعد استقراره فيما يتوقف الحكم على

الاستمرار وحمل الامكان على الاحتمال لو لوحظ اول الامر فتقييده بما ذكره ولو حمل على الامكان في نفس الامر على ما يقتضيه القواعد الشرعية
فلا حاجة الى ما ذكره اذ الامكان في ايام الاستظهار وكذا في اول رؤية الدم مجرد احتمال وبعد التجاوز عن العشرة او انقطاعه
قبل الثلثة يظهر انه لم يكن امكان نفس امري ويمكن ان يقال انه ليس غرض الشارح ان كلام المص يحتاج الى التقييد بل ان المعتبر
ليس هو مجرد الاحتمال الذي قد يطلق عليه الامكان بل هو ما استقر به الذي مآله الامكان النفس الامري فيحمل كلام المص
عليه فافهم   كايام الاستظهار ذكر الاصحاب ان المعتادة عددا ووقتا او عددا اذا انقضت ايام عادتها تستظهر وجوبا
او استحبابا بيوم او بيومين او واحدا او ثلثة ايام او الى تمام العشرة على اختلاف مذاهبهم تبعا لاختلاف الاخبار اي تترك
العبادة لطلب ظهور الحالة كون الدم حيضا او طهرا فان انقطع على العشرة يظهر الاول وان تجاوزها يظهر الثاني وتقضي
الصوم في التقديرين وكذا قضاء الصلوة على الاول وتقضيها على الثاني ومنهم من حكم بعدم قضائها ايضا على التقديرين
في ايام الاستظهار يحتمل كون الدم حيضا لكن لا يستقر ذلك الا بعد تجاوز العشرة ثم على القول بان ايام الاستظهار هو
جميع ما تجاوز عن العادة الى العشرة لا خدشة في التمثيل اصلا وعلى الاقوال الاخر التمثيل بها مع كون جميع ما تجاوز العادة
الى العشرة حكمه كذلك لا يقدح في صحة التمثيل وهو ظاهر ولا في حسنه اذ يمكن ان يكون الغرض منه مع التمثيل دفع توهم
ان الحكم بترك العبادة فيها للحكم بكونه حيضا فصرح انه ليس كذلك بل بناء الحكم على مجرد الاحتمال وانما يتبين الحال بعد تجاوز
العشرة فتامل   مع انقطاعه قبل الثلثة الاولى حذف هذا القيد ليكون مثالا لما امكن كونه حيضا بدون
استقرار ويكون الحكم موقوفا على عدم انقطاعه قبل الثلثة نظير المثال الاول واما مع هذا القيد فهو مثال لما امكن كونه
حيضا ثم ظهر خلافه وح فكان الاولى في المثال الاول ايضا ان يمثل بايام العادة مع تجاوز العشرة ليكون مثالا لذلك
ويكون كلاهما نقضا على القاعدة لو حمل الامكان على الاحتمال كما فعله في شرح الارشاد فافهم   ولو تجاوز العشرة لما ذكر
ان اكثره عشرة وانه متى امكن ان يكون حيضا فهو حيض فعلم منه حال ما لو تجاوز العشرة انه حيض فبقي حكم ما لو تجاوزها
فبينه   مرتين اخذا وانقطاعا كما ذكره جماعة من الاصحاب ان العادة كما تحصل بالاخذ والانقطاع كذا تحصل بالتمييز فلو
رأت شهرين مع التمييز سواء ثم اختلف الدم في باقي الاشهر رجعت الى عادتها في الشهرين وقال في الذكرى لو اتفقت بكونه
ايام التمييز عددا ووقتا وصفة مرتين استقرت العادة للحكم بانها اقوى ولو اختلفت الصفة امكن ذلك اذا امكنا
حيضا كالاسود والاحمر ويمكن عدمها العادة هنا انتهى والظ ان اعتبار الاتفاق في العدد والوقت انما هو في جعل عادتها

عادة وقتية

عادة وقتية وعددية والا فبالاتفاق في العدد فقط يصير عادة عددية وفي الوقت فقط وقتية فانهم سواء كان
في وقت واحد اي الطهر المتساوي اخذا وانقطاعا في كلام الاصحاب وان يكون شروع الثاني في وقت شروع الاول وانقطاعه
في وقت انقطاعه وهذا فيمن حاضت في كل شهر مرة لا يحصل بمرتين مع الاتفاق فيهما في شهرين متواليين كان رأت
في كل منهما سبعة مثلا ولو زادت عادتها من الشهر او نقصت لا يحصل بالمرتين بل انما يحصل بمرتين كما لو تمنا لك كان
حيضها الثاني بعد عشرة ايام مثلا من انقطاع الحيض الاول ولا يعتبر شهرين وكذا الحيض الثالث بالنسبة الى الثاني فعلى هذا
فالتعريف لا يصدق الا على العادة الوقتية والعددية معا ولا يصدق على العددية فقط واما الشرح فجعله شاملا
للعادة العددية ايضا فكانه حمل الاستواء اخذا وانقطاعا على ان يكون الحيض تماما من اوله الى اخره مساويا للاول
اي على اتفاقهما في العدد ولا يخفى ما فيه من التكلف فتامل فاذا تجاوز عشرة هذا تكرار لقوله ولو تجاوز تماما وقد
للطول الفصل بين اجزاء المتن وليرتبط كلامه بالمتن الاتفاق على تحيض الاولى برؤية الدم سنفصل القول فيه
ان شاء الله ثم ان هذا الاتفاق انما هو في ابتداء رؤية الدم وبينهما فرق اخر وهو ان الاولى مع استمرار الدم تتحيض ايضا
وقت عادتها والثانية تتحيض في وضع ايامها حيث شاءت من ايام الدم وسيجيء اليه الشرح فانتظر فقيل
فيه كالمضطربة اي الناسية للوقت والعدد جميعا او للوقت فقط واما الناسية للعدد فقط فانها ايضا تتحيض
برؤية الدم وهو ظاهر والاقوى انها كالاولى ظاهره ان الاقوى انها كالاولى وان لم تعمل بذلك في المضطربة
ولا وجه له لان انضباط العدد فقط مما لا تاثير له في الحكم بالتحيض برؤية الدم نعم يمكن القول به في الجميع كما ذهب اليه
الشيخ للعمومات الدالة على ترك العبادة برؤية الدم مطلقا او اذا كان بصفة الحيض ولعل مراد الشرح لعموم هذا هو
كما يرشد اليه كلامه فيما سيجيء فتامل لا ترجع اليه عند التجاوز لاختلاف العدد فيهما فلا يصدق العادة على شيء منهما
عوده وفي مقطوعة سماعة فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها وعن الباقر عليه السلام وقد سئل عن المستحاضة
كيف تغتسل فانه نحوها قال تنتظر الايام التي تحيض فيها وحيضتها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الايام وفي الرواية الطويلة
ليونس عن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول حتى توالت عليه حيضتان او ثلث فقد
علم ان ذلك صار لها وقتا وخلقا معروفا ولا خفاء انه مع الاختلاف لا استواء ولا استقامة ولا انقطاع لوقته من الشهر
الاول فاما قوله في الذكرى بل وجه اعتبار اقل العددين لتكرره ولعموم خبر الاقراء اي ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله دعي الصلوة ايام

او ايامها وكذا ما في صحيحة محمد بن عمرو بن سعيد عن الرضا عليه السلام تنتظر عدة ما كانت تحيض وصحيحة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلام
تنتظر عدتها التي كانت تجلس وما في حسنة محمد بن مسلم بل صحيحة لا تصلي حتى تنقضي ايامها وحسنة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام
المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلي ايامها ان لم يجز ذلك اي التحيض برؤية الدم للمضطربة بل وجب عليها وعلى المبتدئة للمضطربة
التعبد بثلاثة ايام ليتيقن كونه حيضا كما ذهب اليه السيد المرتضى وابن الجنيد والمحقق في المعتبر واما اذا جاز ذلك
والمبتدئة فيه كما ذهب اليه الشيخ فليس في الخبر امارة لها ضبط الوقت اذ مطلق المضطربة وكذا المبتدئة فيما هو القول كما
فاهم خلاف نوعين او انواعا وكان بعض النوعين او الانواع اقوى من بعض كما قيده به في شرح الارشاد والجواب
الموفق مع التساوي بين النوعين في القوة والضعف ولا تميز معه وليس يجوز ان يكون احد النوعين اقوى من جهة
والآخر من جهة اخرى كالاسود الرقيق والاحمر الثخين ولا يترجح كيف لا سيما في الخبر وكانه لم يشترط ذلك ههنا اما لما
في التقوي و... من باب كلماته في تفصيل الحكم او اراد بالنوعين النوعين باعتبار القوة والضعف
لا مطلقا لكن هذا لا يدفع الخدشة عن التعريف اذ التقييد فيه مع اطلاق اللفظ بعيد كما اشار اليه لا يخصص من القصوى
قد يدعى بان يجعل القوي حيضا اي القوي بالنسبة الى تمام ما رأت من النوعين او الانواع ففي الانواع اذا وصل
القوي والاقوى في المبسوط هو الاقوى كما في المعتبر والذكرى لشرط عدم تجاوز حده اي حد الحيض قلة وكثرة
فلا ينقص عن ثلاثة متوالية ولا يزيد على عشرة وهل يشترط وجود الوصف في تمام الثلاثة بحيث لا يتخلل فيها الضعيف اصلا
او يكفي وجود القوي في كل من الثلاثة ولو لحظة يبتني على ما سلف من تفسير التوالي كما صرح به في شرح الارشاد ثم ان
ظاهره انه مع تجاوز ما حده يسقط التميز راسا لعدم امكان كون ما بصفة الحيض حيضا مع انه يمكن مع القصور ان يجعله
حيضا ويضم اليه متممة او متمما ما يكمله على احدى الروايات في التقدير بالرجوع اليها وكذا في التقدير الزيادة يمكننا
ان يجعل الحيض ما وفق احدى الروايات من جملة القوي ولعله لو رعي ذلك كان احوط ثم في التقدير بالانواع
واعتبار الاقوى كما اشرنا اليه لو قصر الاقوى عن اقل الحيض فيسقط اعتباره على ما ذكره لكن الظاهر ان يجعل واما اذا
الاقوى والوسط حيضا سواء اتصل به او تخلل بينهما الضعيف في الكل حيضا اذا لم يتجاوز المجموع عن اكثر الحيض
تجاوز ولم يكن الوسط فيقدر اقل الحيض فلا تميز وان كان الوسط بقدر اقل الحيض فيحتمل ان يعتبر الحيض هو
الوسط الموجود شرائط التميز فيه الجملة وان يسقط اعتبار التميز لان ما هو اقوى ما اقل من الحيض وما كان بقدره

لم يوجد التميز

ليس لشرط التميز لان المعتبر في الانواع كونه اقوى ولو تجاوز الاقوى عن اكثر الحيض فالظاهر على ما ذكره سقوط التميز
مطلقا لكن حج لو جعل الحيض على اضعف الروايات من جملة كان احوط لما ذكرنا ولو كان الوسط حج ما لا يتجاوز حد به امثل
اعتباره كما في السابق ولم اقف في كلامهم على التعرض لهذه الفروع فتامل وعدم قصور الضعيف عنه يدخل بذلك
الاشتراط العلامة في نه وحكاه في المعتبر واحتمل المص في الذكرى عدم اشتراطه لعموم قوله النبي صم دم الحيض اسود يعرف
فلو رأت خمسة اسود ثم تسعة اصفر ثم عاد الاسود ثلثة فصاعدا فعلى الاشتراط لا تميز وعلى الاحتمال حيضها خمسة ثم
وفي المبسوط ان الحيض العاشر لان الصفرة لما خرجت عن الحيض خرج ما قبلها وفي رواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله
في امرأة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ثم الطهر ثلثة او اربعة ثم الدم كذلك ثم الطهر كذلك ثم الدم كذلك انه ع اجاب
بترك الصلوة مع الدم وفعلها مع الطهر ما بينها وبين شهر فان انقطع عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة ومثله
في رواية يونس بن يعقوب ايضا عن ابي بصير عنه ع وحملها الشيخ في الاستبصار على من اختلطت عادتها وتغيرت
عن اوقاتها ولم يتميز لها دم الحيض من غيره ففرضها اذا رأت الدم ان تترك الصلوة واذا رأت الطهر ان تصلي
الى ان تستقر على عادة او يمضي شهر او على مستحاضة استمر بها الدم واشتبهت عادتها ففرضها ان تترك الصلوة
كلما رأت ما يشبه دم الحيض وتصلي كلما رأت ما يشبه دم الاستحاضة الى شهر ونقل عن بعض الاصحاب ما تفعله المستحاضة
وح يكون الطهر عبارة عما يشبه دم الاستحاضة لان الاستحاضة بحكم الطهر وهذا صريح في عدم اشتراط بلوغ الضعيف
اقل الطهر في هذا الشهر وكذا النقاء على الاحتمال الاول وفي المبسوط افتى بمضمون الخبرين في المبتدأة التي لا تميز لها
ولكن لم يقيده بالشهر فحكم بانها تترك الصوم والصلوة اذا رأت الدم وتصوم وتصلي اذا رأت الطهر الى
ان تستقر على عادة قال وانما قلنا ذلك لما روي عنهم ع من قوله كلما رأت الدم الطهر صلت وكلما رأت الدم
تركت الصلوة الى ان تستقر لها عادة فان كانت لها عادة تجعل ايام عادتها كلها حيضا سواء رأت دما اسود
او احمر او نقاء وما بعد ذلك يكون طهرا وان نسيت العادة وكان لها تميز تركت الصلوة كلما رأت دم الحيض اغتسلت
كلما رأت دم الطهر وتراعي بين الحيضتين للطهر عشرة ايام ووجه الحق في المعتبر بانه لحصول الاشتباه وعدم
تيقن الحيض او الطهر فتعمل فيه بالاحتياط ولا يكون هنا حيض بيقين لان اقل الطهر عشرة وحمل في المختلف
كلام الشيخ على من رأت اربعة اسود اول الشهر ثم خمسة طهرا نقاء وبقية الشهر او تتمة العشر بصفة دم الاستحاضة

فانها تختص بما هو بصفة دم الحيض في الدلالة بمحل ذلك على الظاهر ولا يخفى ما فيه من البعد الا ان ننزله على ما ذكره المحقق فتأمل

وتغيير القوة بتلك الظاهرة حصر اسباب القوة في الثلثة ولا وجه له فان من علامات الحيض الحرارة كما ذكره المص
وغيره وورد به الاخبار الكثيرة فلم لا يعتبرها في القوة وكذا الدفع على ما سبق في المتن وورد في رواية حفص بن البختري بل
هي اقوى من الرائحة اذ لم نجد الرائحة الكريهة من علامات الحيض فيما وقفت عليه من اخبارنا وان شهد به الاعتبار
وورد في بعض اخبار العامة فتأمل   والقوام والثخن ان كان بناؤه على الاعتبار فلو يجوز لغير اعتباره صحيحة علي بن
يقطين عن ابي الحسن الماضي ع في النفساء تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة
اغتسلت وصلت وفي المعتبر قد روي عن ابي عبد الله ع انه قال دم الحيض حار عبيط غليظ اسود ولم اقف عليها في كتب
الاخبار وقد سبق حسنة حفص بن البختري بهذه العبارة بدون لفظ الغليظ   وذو الثلث اقوى من ذي الاثنين هذا
اذا كان الاثنان الموجودان فيهما في مرتبة واحدة من القوة والضعف واما مع الاختلاف فيجوز ان يكون الاثنان في
ذي الاثنين اقوى بحيث تعارض قوتهما اضافة الثالث في الاخر بل ربما ترجح عليها الثلث وكذا القول في ذي الاثنين
وذي الواحد مع اشتراك الواحد بينهما واما بدونه ففيه كلام اخر لعلنا نشير اليه   ولو استوى العدد وان كان
مختلفا اداه بالعدد ما بين الواحد فحينئذ كان في كل منهما اثنان متفقان او يكون واحد منهما فيهما مختلفا او يكون في
كل منهما واحد متفقا او مختلفا وفيه مع ما اشرنا اليه سابقا ان هذا انما يتم لو كان دلالة كل من الثلثة على الحيض في مرتبة
واحدة واما اذا كان بعضها اقوى دلالة كالسواد مثلا لكثرة الاخبار به وتعليق الحيض به والتصريح باعتبار التميز به في
رواية يونس التي وردت في باب التميز دون الاخرين فيشكل الحكم بالتميز والحكم بحيضية اختص بالسواد سواء كان كل منهما
في الاثنين او في الواحد وعند ذلك يظهر ما اشرنا اليه من الكلام الاخر في ترجيح ذي الاثنين على ذي الواحد مطلقا وهو ان
ترجيح ذي الاثنين الذين يكونان اضعف دلالة كغير السواد على ذي الواحد الذي هو اقوى دلالة كالسواد محل
نظر فتأمل   ثابت في المبتدأة واما المعتادة فالمشهور ان العادة اقوى ولا اعتبار للتميز مع معارضة العادة
كان ترى في ايام العادة الكدرة او الصفرة وقبلها او بعدها بلا تخلل عشرة ما اسود ويتجاوز المجموع عن العشرة
فانها تتحيض بالعادة دون التميز للاخبار الكثيرة الدالة على اعتبار العادة مطلقا من غير تقييد بانتفاء التميز
وبالخصوص رواية السنن وحسنة محمد بن مسلم بل صحيحة قال سألت ابا عبد الله ع عن المرأة ترى الصفرة والكدرة

في ايامها قال

في ايامها قال لا ينقطع حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وذهب الشيخ في النهاية الى
تقديم التميز والاعتبار به دون العادة عند تعارضهما وبه قال في الخلاف والمبسوط ايضا ويمكن الاستدلال له ببعض
الاخبار كحسنة حفص بن البختري المتقدمة فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة وغير ذلك من
الاخبار المتضمنة لبيان الاوصاف لكن الاقوى ما هو المشهور والجواب انه احتج عليه في الخلاف باجماع الفرقة والعجب
منه انه قال مع ذلك فيه وفي المبسوط ايضا انه ان قلنا بالرجوع الى العادة كان قويا واما اذا لم يكن بينهما
معارضة بل امكن الجمع بينهما كما فيما فرضنا من المثالين اذا لم يتجاوز المجموع عن العشرة فالجميع حيض على ما ذكره في المعتبر
وغيره لكن الظ انه لا دخل للتميز في هذا بل مع عدم تجاوز العشرة الحكم كذلك وان لم يكن ما بعد العادة او ما قبلها
بصفة الحيض بل كان بصفة دم الاستحاضة كما هو ما ذكروه ان كلما امكن ان يكون حيضا حكم به هذا كله في العادة المستفادة
من الاخذ والانقطاع واما المستفادة من التميز فحكم بعضهم بتقديم التميز عليه لانه اصلها والفرع لا يعارض اصله
وحكم صاحب المدارك بضعفه فمذهبه تقديم العادة مطلقا فتامل   بكسر الدال على انه اسم فاعل اي التي ابتدأت
الحيض او بفتحها على انه اسم مفعول اي التي ابتدأ بها الحيض   اما لا ابتدائه وذلك في المرة الاولى والثانية
الابتداء مع اختلاف الدم في المرتين او المرات السابقة لعدم استقرار العادة مع الاختلاف ويفهم من اعتبار الاختلاف
عددا او وقتا انه مع الاختلاف عددا فقط او وقتا فقط لا رجوع الى التميز لاستقرار العادة في الجملة مع انه حكم في
المضطربة اي الناسية باقسامها بالرجوع الى التميز فلا يظهر وجه فرق بينهما فان الذاكرة لاحدهما انما يرجع الى
التميز في الطرف الاخر لما ذكرنا ايضا وهذا يجري مع استقرار احدهما ايضا ولا دليل يوجب تخصيص الحكم بصورة
النسيان لكن رجوع كل منهما في الطرف الاخر الى التميز لا يصح على الاطلاق بناء على ما هو المشهور من ترجيح العادة
لان ذاكرة العدد الناسية للوقت انما يرجع في الوقت الى التميز لو وافق تميزها ما ذكرته من العدد واما مع عدم
موافقتها كان يكون العدد الذاكرة له سبعة مثلا وما استفيد من التميز ثلثة مثلا وكذا ذاكرة الوقت الناسية للعدد
انما يرجع في العدد الى التميز لو وافق تميزها ما ذكرته من الوقت واما مع اختلافهما كان اتفق تميزها في وقت اخر
مثلا ومثله القول فيما ذكرنا من المستقرة عددا او وقتا بل لا يصح الحكم بالرجوع الى التميز على الاطلاق في الناسية
لها ايضا فانها اذا نسيت كلاهما لكن علمت ان عددها كانت ازيد مما تراه من الدم القوي فلا يصح رجوعها

الى التمييز وهل يجري مثل هذا فيمن لم تستقر لها شيء من الوقت والعدد بان تكرر لها مع عدم استقرار العدد في كل مرة ما زاد على
ما تراه من الدم القوي فيحتمل بناء على استقرار ما زاد وان لم يعلم قدره فلا يصح اقتصارها على ما تراه من الدم القوي
ويحتمل عدمه بناء على عدم اعتبار مثل هذه العادة وهو الظاهر فتدبر   وربما اطلقت على ذلك فقد عرف المحقق في
المعتبر المبتدأة بانها التي رأت الدم اول مرة والمضطربة بانها التي لم تستقر لها عادة وزاد في موضع آخر بعده او كان لها
وحكم في كل منها بالرجوع الى التمييز ولا ريب في انه جعل القسم الثاني من المبتدأة على تفسير الشارح مضطربة واما انه هل خص المضطربة
به وجعل المضطربة بتفسير الشارح قسيما للمبتدأة والمضطربة كما هو اصطلاح المدارك وان كان حكمهما في الرجوع الى التمييز
او انه جعل المضطربة شاملا لها بناء على انه اراد بعدم استقرار العادة عدم استقرارها في علمها سواء لم يستقر في الواقع
ايضا ام استقر في الواقع لكنه لم يكن ذاكرة له فلا يعلم من كلامه وعلى التقديرين لما كان حكم الناسية باقسامها مفصلة
كما سيجيء فلا اشتباه فيه في كلامهم ولم يتعلق غرض بتحقيق دخولها في تعريفها الذي ذكره وعدمه بل انما يصح ادخالها
في تعريفها وانما الغرض هو تحقيق القسم الثاني من المبتدأة وانه ادخل في هذا التعريف في المضطربة ويتفرع عليه ما ذكره
من الفوائد فلذا قال الشارح وربما اطلقت باضافة وربما ومن دون ذكر فاعله اي المضطربة اي ربما اطلقت المضطربة على ذلك
اي على ما ذكرناه على من تكرر لها الدم مع عدم استقرار العادة فيكون المضطربة على هذا التفسير اعم من الاول المتناول لها
القسم الثاني من المبتدأة ويمكن حمل الكلام على انه ربما اطلقت على المعنى الذي ذكرناه وعلى معنى آخر غيره وهو من تكرر
لها الدم ولم ينطبق المعنى الآخر على ظاهر ما نقلنا من المعتبر لكن لا يخفى ما فيه من التكلف والركاكة ثم لا يخفى ايضا
ان ما اعتبره الشارح من تكرر الدم ليس في كلام المحقق وكأنه لما رأى صدق تعريف المضطربة على ما ذكره على المبتدأة ايضا
فاضاف اعتبار التكرر اما استنباطا من تعريفه او من قبل نفسه لتصحيح التعريف وليسلم عما اوردنا من النقض فتأمل
وانما ارتكبنا ما ارتكبنا مع احتمال ان يكون هذا الاطلاق من غيره فيكون على وفق ما نقله اذ لم نقف على الاطلاق آخر
في كلامهم غير ما نقلنا من المحقق ومن وافقه وايضا كلامه في شرح الارشاد يشد الى ان نظره الى تعريف المحقق مع
بعد عدم تعرضه لما ذكره المحقق واشتغاله بما ذكره بعض من غير المعروفين فتأمل   ويظهر فائدة الخلاف لو كان لها
هذا الاختلاف بحسب الظاهر ما لا طائل تحته اذ الرجوع الى التمييز ثابت في كل من المبتدأة والمضطربة فبادخال هذا
القسم في المبتدأة او المضطربة لا يتفاوت الحكم في كل ان فائدة الاختلاف تظهر في حكم آخر وهو انهم حكموا

برجوع المبتدأة

قيل ان مقصوده قبل التمييز الرجوع
الى الاصل ومن غيرها الى الاصطلاح
الثاني صح

برجوع المبتدأة مع عدم التمييز الى عادة اهلها كما سيأتي ثم بعد ذلك الى الروايات وحكم في المضطربة مع عدم
التمييز بالرجوع الى الروايات بدون توسط الرجوع الى الاهل وعلى هذا فيظهر ثمرة الخلاف المذكور لان من
فسر المبتدأة بالمعنى القسم الثاني قيل ان مقصوده قبل التمييز الرجوع الى الروايات وعدم الرجوع الى الاهل وبما
حققنا يندفع ما ذكره صاحب المدارك من ان الاختلاف في ذلك لفظي وما قيل في فائدته ونقل ما ذكره الشيخ ضعيف
لان الحكم في النصوص الواردة بذلك ليس منوطا بالمبتدأة حتى يرجع الى تفسيرها ويختلف الحكم باختلافه وذلك
لان خلاف الشيخ ليس الا ما ذكره من ورود النص برجوع المبتدأة الى الاهل حتى يرد عليه ما ذكره من عدم ورود
نص بذلك بل الذي ذكرنا من ان باختلاف التفسيرين يظهر مذهب كل فريق في حكمهم برجوع ذات القسم الثاني
الى عادة اهلها او عدم رجوعها وما استند كل فريق والباعث له على الحكم بالرجوع او عدمه فيظهر فانتظر
فاخذ المبتدأة عادة اهلها هذا هو المشهور بين الاصحاب ومستندهم مقطوعة سماعة قال سألته
عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها قال اقراؤها مثل اقراء نسائها
فان كان نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة والرواية مع وجود زرعة وسماعة الواقفيين
فيها مقطوعة مضمرة لكن ادعى الشيخ في الخلاف الاجماع على صحتها وموثقة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع
قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم قال المحقق في المعتبر
وهي تتضمن الرجوع الى بعض نسائها وهو خلاف الفتوى ولان الاقتصار في الرجوع الى الواحدة من النساء
مع امكان مخالفة الباقيات معارض للرواية الاولى وقال الشهيد في الذكرى انه يمكن حملها على فقد التمكن من معرفة
عادات جميع نسائها فيكتفي بالبعض الممكن ولان تتبع جميع نسائها فيه عسر غالبا انتهى ويمكن ايضا حملها
على انها تنظر بعض نسائها اي من يماثل في نسائها في صفتها اقرب اليها بحسب السن والمزاج ونحو ذلك
فتقتدي باقرائها ويمكن ايضا ان يقرأ اقرانها بالنون لا بالهمزة كما وقع فيما عندنا من نسخة صحيحة جدا
من التهذيب فيكون المعنى تنظر الى طائفة من نسائها فتقتدي من بينهن باقرانها وعلى الوجهين
يمكن الجمع بينها وبين الرواية الاولى بحمل الاولى على ما اذا لم يكن بين المختلفات من هي اقرب اليها على الاول
او لم يكن بينها الاقران او اختلف الاقران ايضا على الثاني لكن يؤيده ظاهر الرواية من الرجوع الى البعض

فانما يظهر من رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في النفساء انها ان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها
او اختها او خالتها وبين الرواية الاولى بالقول بكفاية الرجوع الى البعض اذا لم يظهر لها مخالفة البعض
الاخر لها مع ظهور المخالفة فيكون حكمها ما في الرواية الاولى فهذه وجوه يمكن بها الجمع بين الروايتين ولا يبعد انتخاب
الجمع الاول لو لم يثبت اجماع على خلافه هذا واعتمد المحقق في الاستدلال على ان الحيض يعمل فيه بالعادة وبالامارة كما رجح
الصفة الدم ومع انتفائهما فيغلب انها كاهلها اذ من النادر ان تشذ امرأة من جميع الاهل وعلى اتفاق الاعيان
من فضلائنا على الفتوى بذلك وجعل الروايتين مؤيدة ومع ذلك المعتبر ما ذكرنا ثم لا يخفى ان الرواية الاولى
تختص بالمبتدأة على الاصطلاح الثاني والرواية الثانية في مطلق المستحاضة من غير تخصيص بالمبتدأة اصلا وهو ايضا
خلاف الفتوى لكن الامر فيه هين لامكان التخصيص والاعتبار الذي اعتمد عليه في المعتبر الظاهر انه يجري في مطلق
المستحاضة ولا اختصاص له بالمبتدأة ايضا وبغير المستقرة اذ الظن في الناسية ايضا ان يكون عادتها المنسية موافقة
لعادة اهلها لندور ان تشذ امرأة منهن وعلى هذا في حكم بذلك في المبتدأة بالمعنى الاعم يمكن ان يكون اعتماده
على الرواية الثانية او ذلك الاعتبار ولا يقدح فيه جريانهما في مطلق المستحاضة اذ لعل خروج غيرها عن الحكم
بالاجماع ولم يظهر لهم اجماع فيما سوى المضطربة ومنه يظهر ان امر النقض على من خص الحكم بالمبتدأة بالمعنى
الثاني لو تمسك بهذين الوجهين اشكل ولا يقدح فيما ذكرنا ما نقل عن ابي الصلاح من حكمه برجوع المضطربة
ايضا الى نسائها مقدما على التمييز لندوره وكونه معلوم النسب فلا ينافي ظهور الاجماع عندهم على خلافه هنا
وفي شرح الارشاد وجه التفريق الاول بان الحكمة في رجوع المبتدأة الى النساء موجودة فيمن لم يستقر لها عادة
دون المضطربة الناسية وهي ان الاولى لم يسبق لها عادة ترجع اليها بخلاف الناسية التي قد سبق لها عادة
ولا يخفى ضعفه   من الطرفين او احدهما ولا اختصاص للعصبة هنا لان الطبيعة جاذبة من الطرفين
كذا في شرح الارشاد اخذا من الذكرى ويؤيده ايضا ما نقلنا من رواية ابي بصير في النفساء وذكر ايضا في شرح
الارشاد انه لا فرق بين الحية من الاهل والميتة المعلومة عادتها ولا بين المتساوية في السن للمبتدأة
والمخالفة وفيه ايضا انه تتخير في وضع الايام حيث شاءت من الشهر لعدم الاولوية وان كان وضعها
في اول الشهر اولى وهذا يدل على انه حمل الرجوع الى الاهل على الرجوع اليهن في العدد فقط لا في الوقت

ولا يبعد

فلا يبعد الحمل على ما يعمها وان بعد اتفاقهن في الوقت لبعد الثلث في العدد ايضا مع كثرتهن وصعوبة تلثتين فلا يبعد فيها ومع وحدة الاهل
فالاظهر لكن لخبر الرواية الاولى انما تشعر بان المراد الرجوع في العدد وكيفما كان فالرجوع الى الاهل في الوقت لبعض مع
الاتفاق او وحدة لا ريب انه احوط فتامل فاما ما قاله في المعتبر الرجوع الى الاقران في المرتبة الثالثة شيء
اختص به الشيخ وذكره في الخلاف في الجمل والمبسوط ونحن نطالبه بدليله فانه لم يثبت ولو قال اذ اغلب في الظن انها كنسائها
مع اتفاقهن يغلب في الاقران منعنا ذلك فان ذوات القرابة بينهن ومشاكلة في الطباع والجنسية والاصل فقوي
الظن مع اتفاقهن بمساواتها لهن وكذلك الاقران ولا مناسبة مقتضية لانا نرى النسبة تتعلق بشبهها ولا نرى المقارنة
لها اثرا فيه انتهى ولا يخفى ان اتفاق جميع الاقران مما يورث الظن بكونها مثلها لكن هذا انما هو مع كثرتهن ولا
في ما يندر وقوعه وليس بناء الحكم على مجرد هذا الظن بدون نص لا يخلو من اشكال وذكر المص في الذكرى ان لفظ نسائها
دال عليه فان الاضافة تصدق بادنى ملابسة ولما لابسنها في السن والبلد صدق عليهن النساء وفيه مع بعد
في يلزم ان لا يعتبر الترتيب بين الاهل والاقران بل يكون المعتبر اتفاق جميعها عند وجودها على تقدير الرواية
الاولى والاكتفاء ببعض من كل منها على مقتضى الرواية الثانية وكلا هما خلاف فتوى الاصحاب مع انه على تقدير
الاكتفاء بادنى الملابسة يشكل اشتراط الاتحاد في السن والبلد لتحقق الملابسة باحدهما بل بغيرهما من الملابسات
غاية الامر انه يخرج ما ثبت الاجماع على عدم الرجوع فيه وكلا اجماع على اعتبار الاتحاد في البلد بل الاكثر لم يعتبروه
مع انه اعتبره وتخصيص النص بمجرد ما ذكره من ان البلدان المختلفة ربما تختلف الامزجة لا يخلو عن اشكال نعم لو لم
يكن بناء الحكم على النص بل على الاعتبار ودعاية الظن بالمشاكلة اتجه ما ذكره وكانه اعتبر ذلك وحمل النص عليه
فتامل ثم لا يخفى ان مرادهم بالاهل اعم من المقارب في السن وغيره بدليل انهم حكموا مع اختلافهن بالرجوع
الاقران مع اتفاقهن فلو اشترط كون الاهل ليس من الاقران كيف يتصور اختلافهن واتفاق الاقران ولو
حمل الاقران على الاقران من غير الاهل وان امكن ذلك لكن الحكم بالظن بلحوقها بالاقران من غير اهلها مع ما ترى
من مخالفة اقرانها من اهلها لها كما ترى وايضا كيف يحكم بزوال هذا الظن بمجرد واحدة او اثنتين من اقران
غير الاهل ولا يحكم بزواله بمجرد جماعة من اقران الاهل وهو ظاهر على هذا فلا يرد عليهم انه مع اختلاف الاقارب
كيف حكموا ببقاء الظن بانه كما هي الاقران وذلك لانه لا يبعد فيه لان الاختلاف في السن انما يبقيه في ذلك

في الحاقها بالاقران دون الاقارب مع عدم تقارب سنها وسنهن لكن يبقى ح ان الحكم بتقديم الرجوع الى الاهل على
الاقران بالحاقها لو كان بازائه على الاعتبار لا يخلو من اشكال اما لو كان بناء الحكم بالرجوع الى الاهل على النص فلا اشكال اذ النص
يتبع مطلقا ولا ينظر معه الى الاعتبار فاعتبر وهو من قاربها في السن الظ ان المراد الرجوع الى من قاربها في السن
وقت الرجوع لا الى من لحقتها مادتها كناعين كونها في سن المبتدأة المفروضة فان كانت في ذلك الوقت اعلى سنا
بكثير على ما قيل لاختلاف العادات باختلاف الاسنان دليهم لو اعتبر في التلكان ينبغي ان يعتبر ذلك في الاصل ايضا اوكلام
وجوه وهو وجه في الجملة فتبين كيف يحكم بالرجوع الى اتفاق الاقران اما مطلقا او مع فقد الاهل على ما فيه مما ذكرنا في الحاشية
السابقة فتامل واعتبر المص في كتبه الثلثة قال في الدروس وان فقدت التمييز جعلت عادة نسائها ان اتفقن او اقرانها
من بلدها حيضا وان فقدن رجعت الى الروايات ومثله في البيان ولا يخفى ان ظ هذه العبارة ليس الاعتبار البلد
في الاقران كما فعله الشيخ في المبسوط نعم كلامه في الذكرى صريح في ان الظ اعتبار البلد فيهما فلعل الش حمل ما في الذكرى
قرينة على تعلق قوله من بلدها بالطائفتين جميعا ولعل التقييد بالبلد في الاقران دون الاهل نظرا الى ما في المبسوط باعتبار
تعذر العلم بحال جميع الاقران فقيد بمن في البلد لانه يتعذر ذلك في كثير من البلاد لكثيرة وايضا اذا تيسر استعلام
حال من ليست من اهل البلد اما لحضورها في البلد او بنحو اخر فلم لا يعتبر فاما وجد فيها ويمكن حمل اقرانها من بلدها
على الكل من حضر البلد وان لم تكن من اهل البلد وكيف كان فلو اجيز الاقتداء باتفاق من تيسر لنا استعلام
حاله من الاقران بلا ملاحظة لا يمكن ان يكون لحكمهم اثر على الاتفاق فالاعتداد به لاختلاف الامزجة باختلافه
قال في شرح الارشاد وفي معارضته لعموم النص نظر كذا في شرح الارشاد ولعل بناء ما ذكره المص على ما اشرنا من التعويل
في الحكم على النص والاعتبار جميعا وهو ما جوده لو كان التعويل في الحكمين على الاعتبار واتباع الظن ومع ذلك
فالحكم الكلي لا يخلو عن اشكال بل ربما كان الظن في طرف الاقل باعتبار تقارب سن او مزاج ونحوه واما من اعتمد في الحكم
الاول على النص بل في الثاني ايضا على ما نقلنا عن الذكرى فلا وجه لما ذكره اذ الرواية الاولى صحيحة في اعتبار الجميع والثانية
فظاهرها مطلق في النظر الى البعض في الاقتداء بل انما هو باعتبار الاكثر فلا وجه الا ان يقال كما ذكره في شرح الارشاد ان
الرواية الثانية حجة في الاغلب وخروج ما دونه بالاجماع فيكون كالعام المخصص في كونه حجة في الباقي لكن يشكل
الحكم به مع مخالفته للرواية الاولى الا ان يخص قوله فان اختلفن فيها بما اذا لم يكن فيهن اغلب جمعا بين الخبرين فتامل

قوله ومن

موثقة وعدم العلم فرض الموت باعتبار وانه غالبا سبب لعدم العلم بحالهن والا فالمناط هو عدم العلم
فافهم   وهي اضطراب ايام الرواية التي استدلوا بها على ذلك هي ما تقدم من مقطوعة سماعة وموثقة
عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع قال المرأة اذا رأت الدم في اول حيضها فاستمر الدم بعد ذلك تركت بيا
الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت
سبعة وعشرين يوما ورواية اخرى عن عبد الله بن بكير بهذا المضمون من غير اسناد الى احد الائمة ولا يخفى
ان مقطوعة سماعة ليست ظاهرة فيما ذكروه بل ظاهرها التخيير من الثلثة الى العشرة في كل شهر كما هو مذهب
السيد المرتضى وظ الصدوق واما رواية ابن بكير فظاهرها التحيض بالعشرة في الشهر الاول وبالثلثة في باقي
الشهور كما نقله في المختلف عن ابن الجنيد لا ما ذكروه من العشرة والثلثة في كل شهرين وايضا الروايتان تختصان
بالمبتدأة فالحكم في المضطربة ايضا بما ذكروه لا وجه له الا ان يثبت عدم القول بالفصل بينهما في ذلك لكن
الشيخ في الخلاف ذكر هذا الطريق في المبتدأة مع رواية الستة والسبعة واستدل بهاتين الروايتين وفي المضطربة
اقتصر على التحيض بالسبعة وظاهره الفرق بينهما وبقطعه لما ذكرنا فتدبر   من شهر وثلثة من اخر الا ان
مرادهم بالشهر هنا هو الهلالي كما صرح به المصنف في شرح الارشاد والمحقق الشيخ علي في شرح القواعد مستدلا بالرجوع
الى الجملة فان الغالب حصول الحيض في كل شهر مرة وعلى هذا فان كان رؤية الدم اول الشهر فالامر ظ وان كان
في اثنائه فاما ابتداء الشهر الثاني بعد ما مضى من الهلال الثاني بقدر ما مضى من الاول قبل الدم وهكذا ويحتمل
ان يعتبر الشهر ح ثلثين يوما الا الهلالي وظ رواية ابن بكير السابقة اعتباره ثلثين يوما مطلقا ويحتمل بعيدا
على اعتبار الهلالي ان يجعل ما بعد الهلال الاخر طلاقا في الشهر الثاني اذا مضى من ايام تحيضها اقل الطهر فيجوز
لها ح ابتداء التحيض ثانيا بمجرد ذلك وان لم يتم شهرها الاول الا ثلثين يوما ولا هلاليا فتدبر   مخيرة
في الابتداء بايهما شاءت منهما واوجب بعضهم كالشيخ في الخلاف الابتداء بالثلثة وبعضهم بالعشرة وهو اقوى
نظرا الى ما نقلنا من الروايتين فتدبر   او سبعة سبعة او ستة ستة رواية السنن التي رواها محمد بن عيسى
عن يونس عن غير واحد عن ابي عبد الله ع فان فيها ان النبي ص قال لحمنة بنت جحش حين رأت الدم اول مرة
واستمر بها تحيض في كل شهر في علم الله ستة ايام او سبعة وفي اخر الرواية ما ظاهره ان الناسية التي اختلفت عليها

ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على ايام معلومة التحيض بسبع لان قصتها قصة حمنة ومن الستة

بقصة حمنة بعد جريان التسليم فيها او التردد بين الستة والسبعة يمكن ان يكون للتخيير فيكون مخيرة في التحيض بسبعة

سبعة او ستة ستة كما هو المشهور بين الاصحاب بل ربما جاز على هذا التحيض ايضا في بعض الشهور بالستة وفي بعضها

بالسبعة ولا محذور في التخيير بين فعل الواجب وتركه كما في مواضع التخيير بين القصر والاتمام والتسبيحات بدل الحمد

وكايام الاستظهار على القول باستحبابه ويمكن ان يكون حواله الى اجتهادها واخذ ما هو الاليق والاولى بحالها منهما

كما اختاره العلامة في المنتهى والنهاية معتذرا بما ذكرنا من المحذور في التخيير التفاتا الى دفعه وذلك اما باختيار

ما هو اوفق بمزاجها كما ذكره المص او باعتبار رجوعها الى اهلها او اقرانها واخذ ما هو عادتهن منها ومع الاختلاف

اخذ عادة من تراه اقرب اليها منها بحسب الحالة المؤثرة في هذا الباب وغير ذلك من وجوه الترجيح ومع التحيض

بها باعتبار ان الغالب في النساء هو احدهما واختار في الذكرى الاخذ بالستة عند موافقة عادتهن او نقصان

عادتهن عنها والسبعة مع موافقتها لها او زيادة عليها عملا بالاقرب الى عادتهن في الموضعين واما قوله ع

في علم الله فمعناه اختصاص علمه بالله اذ لا حيض لها معلوم بعينها او فيما علمك الله من عادات النساء فانه القدر

الغالب عليهن كذا في الذكرى وقال الطيبي في حاشية المشكوة اي فيما علمك الله او في علمه الذي بينه للناس وشرعه

لهم هذا والرواية مرسلة وقد نقل ايضا الصدوق عن ابن الوليد انه لا يعمل بما تفرد به محمد بن عيسى عن يونس لعدم

صحة الروايات قال المحقق في المعتبر والوجه عندي ان تحيض كل واحدة منها ثلثة ايام لانه اليقين في الحيض وتصلي

وتصوم بقية الشهر استظهارا وعملا بالاصل في لزوم العبادة وقال المص في الذكرى في خبر يونس ان الشهرة

في النقل والافتاء بمضمونه حتى صار اجماعا يدفعهما اي ما ذكر من وجهي الضعف قال ويؤيده ان حكمة الباري

اجل من ان يدع امرا مبهما تعم به البلوى في كل زمان ومكان ولم يبينه على لسان صاحب الشرع انتهى ولا يخفى

ايضا ان ضعفها بالارسال ينجبر ايضا بانه رواها عن غير واحد فيبعد عن الكذب على ان من تامل فيها وفي مطوها

مع ما فيها من الفوائد والاحكام يحكم جزما ببعد وضع مثلها لكن مع ذلك الاحوط التحيض بثلثة على ما ذكره

المحقق والجمع في بقية الستة او السبعة بين التكليفات ووظيفة الحائض والمستحاضة وان كان الافضل

وجه الافضلية ان به يخرج عن خلاف من اوجب الاجتهاد كما نقلنا عن النهاية ويحصل البراءة يقينا على كلا احتمالي

الروايه

الرواية و[او] هذا بناء على جعل الاجتهاد منحصراً فيما ذكره كما يظهر من شرح الارشاد حيث قال وهل اخذها باحد الاعداد الثلثة
على جهة التخيير او الاجتهاد بمعنى انه ان كان الغالب عليها الحرارة اخذت الستة او البرودة فالسبعة وان كان معتدلة
فالثلثة والعشرة وجهان اجودهما وثانيهما المص في ية واما على ما اشرنا اليه من عدم انحصار الاجتهاد في رعاية
ذلك فيجوز ذلك ما لم يراع الجهات الاخرى لا تخرج من الخلاف ولا يحصل اليقين بالبراءة على كل من الاحتمالين
وان كان مع ذلك افضل من العمل باطلاق التخيير كما لا يخفى وان كان الاول اولى وذلك لان الغالب في
عادات النساء العود الى الحيض في وقت الاول فهذه المرأة لما تحيضت عند رؤية الدم بالاول اما بمجرد رؤية الدم
او بعد ثلثة ايام على القولين فصار الدم الاول حيضاً لها فالاولى لها عند حلول الشهر الثاني اي بعد مضي
شهر هلالي او ثلثين يوماً من ابتداء رؤية الدم على ما ذكرنا سابقاً من الوجهين الاولين من الوجوه المذكورة
هناك ليكن هو التحيض ايضاً بالاول ليكون على وفق الغالب من عادات النساء فالمراد بالاول هو ما ذكرنا
لا اول الشهر الهلالي مطلقاً اذ لا يظهر وجه لاولويته وايضاً ما لم يتخلل بين اول الهلال الثاني وتحيضه السابق
اقل الطهر لا ان يشترط في الاولوية تخلل ذلك كما اشترطنا ذلك في احتمال الابتداء منه في الوجه الاخير من الوجوه
المذكورة سابقاً في تحقيق الشهر وبقي ان يمكن اعتماداً على الظهور وقال المحقق الشيخ علي في شرح القواعد ولا شك
في اولوية اول الشهر لموافقة الغالب ولعل مراده ما ذكرنا فان اراد باول الشهر اول الشهر الثاني الذي تحيض ثانياً
فيه وان اتفق في وسط الشهر الهلالي لا اول الشهر الهلالي اذ مع الحاجة الى ما اشرنا اليه من اشتراط تخلل اقل
الطهر وليس في كلامه كون الغالب رؤية الدم في اول الشهر الهلالي غير ظاهر على تقدير كونه مراداً انما يقتضي الظن
الحاصل بتلك الغلبة حين كان حيضه اولاً ايضاً اول الشهر واما اذا كان تحيضه الاول في وسط الشهر فلا ريب انه
ليس الغالب فيها تحيضها في الشهر الثاني في اول الشهر فعند ما فرض ان رؤيتها الدم كان اتفاقاً ولا في وسط
الشهر وقد تحيضت برؤيتها لا وجه لتحيضها في الشهر الثاني اول الشهر الهلالي بناء على الغلبة المذكورة في نحوها
والعلامة في المنتهى بعد ما حكم بالتخيير قال وقيل انها تتحيض في اول الشهر لقوله عم وتصلي عشرين يوماً ثم قال
وتصلي سبعة وعشرين يوماً ولا دلالة فيه اذ مع اختيارها للثلثة الاخيرة مثلاً تصلي سبعة وعشرين يوماً
وكذا لو اختارتها الوسطى انتهى ولعل مراد القائل ان حكمه عم في رواية ابن بكير السابقة بالصلوة عشرين يوماً

وسبعة وعشرين لو كان ابتدأ الحيض بيدل على تقديم الحيض في المرتين وفيه ان دلالته على تجرد التقديم الذي ذكرت على وجوب التقديم

لا يخفى من ضعف وكذا تجرد توافق العبادة في المرتين مع وجوب التقديم في المرة الاولى الحكم لوجوبه في الثانية ايضا

ضعيف على ان عبارة الرواية في المرتين في التهذيب ليست بالواو على ما نقله بل في الاولى ثم لا تقولنا ساقط لسقط

الوجه الثاني راسا وكذا لو دل الاذن التقديم الذي يعارض بتغير الاسلوب وايراد ثم في الاول والواو في الثاني هذا

واما ما اورده العلامة عليه ففيه خفاء ولو حمل كلامه على ان الصلوة سبعة وعشرين بدل على تقديم الحيض مع علمه

لم يوجد له فكان ينبغي ان يورد عليه انه لا دلالة فيه اذ الحيض ثلثه يستلزم الصلوة سبعة وعشرين ولا دلالة له

على وجوب التقديم الحيض فتعرضه لخصوص الثلثة الاخيرة او الوسطى لو اريد بها الحقيقة لا وجه له ولو اريد بها

الاعم فلا وجه للتفصيل وان حمل كلامه على ان الظاهر من السبعة وعشرين هو المتصلة فكان ينبغي ان يقول انه مع اختيارها

الثلثة الاخيرة ايضا تقع سبعة وعشرين متصلة فلا يصح قوله وكذا لو اختارت الوسطى على ان للقائل ح ان

يتمسك بعدم القائل بالفصل لانه اذا ابطل التخيير مطلقا بما ذكره فانحصر القول في وجوب تقديم الحيض في الاول

فيتعين ما هو سبعة وعشرين في المتصلة فتامل ولا اعتراض للذريع في ذلك علله في شرح القواعد بان ثبوت

الحيض لها باصل الشرع والتخيير لم يثبت اصالة بل لان جعلها بالحال الاقصى يساوي جميع ايام الشهر بالنسبة اليها

فامتنع تخصيصها بشيء معلوم فكان لم يكن ذلك منوطا باختيارها اصالة لم يكن للذريع في ذلك اعتراض ويحتمل ان

يكون كالواجبات الموسعة انتهى ولا يخفى ضعف التعليل وقوة ما ذكره من الاحتمال هذا في الابتداء واما لو بعد

تحيضها وتركها صلوة مضت وقتها فعدم جواز الاعتراض اظهر اذ بعد اختيارها كانت ثبت الحيض في حقها شرعا

فتدبر اما بالعدد فتاخذ بالموافقة لسبعة اختلاف مرات الحيض ولان فالك فانه مقام العادات في المعتادة

مع احتمال بقاء التخيير للعموم ولان العادة تتقدم وتتاخر وكذا القول في التخيير في الاعداد بالنسبة الى الدور

الثاني مع بقاء شرائط الرجوع اليها كذا في شرح الارشاد وما ذكره من الاحتمال لا يخلو عن قوة في الموضعين فتدبر

وهذا اى العمل باحدى الروايات والتخيير في وضع العدد حيث شاءت اذا نسيت المضطربة الوقت والعدد معا

ولعل مراده بالنسيان ما يشمل الجهل باعتبار عدم الاستقرار فان ما ذكره من احكام الناسية باقسامها يجري

في غير المستقرة ايضا باقسامها فافهم اخذت العدد لها الروايات اي مع التخيير في وضع العدد الذاكرة له

جزئتان

حيث شاءت من ايام الدم كتخيير الناسية لها في وضع عدد الرواية حيث شاءت منها وكذا سائر ما ذكر فيها من اولوية الاول وعدم
اعتراض الزوج وحكم ما ابتدأ الشهر الاول وقد ذكر المصنف في الذكرى عدم اعتراض الزوج واولوية اول الشهر هنا فقال
الاولى ذكرت العدد ونسيت الوقت فخصص بالاجتهاد اياما ولا اعتراض للزوج ومع عدم الامارة تخيير واول الشهر اولى
لان الحيض فيه مع سنته ولقول الصادق ع تترك الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما انتهى ولقد احسن حيث
خص عدم اعتراض الزوج بصورة الاجتهاد لكن استدلاله على اولوية اول الشهر بما نقله من الرواية كما ترى لانها مع ورودها
في ناسيتها لا في ناسية الوقت خاصة الحكم فيها بما نقله انما هو في ابتداء رؤية الدم وكلامه لا خلاف عندهم في
الابتداء في وجوب التحيض باول الدم اما بمجرد رؤيته او بعد ثلثة ايام فحكمهم بالاولوية انما هو بعد استمراره في المرة
الثانية وعلى هذا فما نقله من الرواية لا شاهد فيه على ما ذكره من الاولوية فافهم ثم ان التخيير في وضع العدد حيث شاءت
من ايام الدم هنا وكذا في السابق انما هو مع نسيان الوقت مطلقا واما مع تذكره في الجملة كان تذكرت انه كان
فيما في النصف الاول او الثاني من الشهر فالتخيير في وضع العدد انما هو بالنسبة الى ذلك الوقت لا مطلقا
وهو ظاهر ويتفرع على هذا انه قد يحصل اليقين بالحيض في بعض ذلك الوقت كما اذا زاد العدد الذاكرة له على
نصفه في ذلك الوقت الذي ضل فيه العدد فان الزائد وضعفه حيض بيقين فلو كان العدد ستة والوقت الذي
ضل فيه العدد عشرة فالخامس والسادس حيض بيقين ويجب اكمال الستة متقدما او متاخرا ولو كان العدد سبعة
فيها فالاربعة المتوسطة حيض بيقين ووجب اضافة ثلثة اليها وتخيير في تأخيرها وقس على ذلك سائر ما اورد تقديمها او م
عليك من فروع هذا الباب اما اذا كان العدد مساويا للنصف او ناقصا عنه فلا حيض بيقين وتخيير في وضعه
حيث شاءت من ذلك الوقت مطلقا فتأمل ولا فرق هنا بين تيقن يوم اي بما ذكرنا من الفرق سابقا
في الوسط الحقيقي من ان الوسط ان كان يوما وجب اخذ العدد سبعة وان كان يومين وجب اخذه ستة لا يجري
هنا اذ الوسط بمعنى الاثناء مطلقا سواء كان فردا او زوجا يكون في العدد الزوج والفرد ولا يعلم من
فرديته او زوجيته فردية الكل او زوجيته بخلاف وسط الحقيقي وهذا لا ينافي ظهور فرق بين اليوم
واليومين من وجه اخر وهو ان الوسط بهذا المعنى اذا كان يوما يطابق جميع الروايات واذا كان يومين لا
يطابق الستة ايضا رواية الثلثة لتيقن الاربعة ح واذا كان ازيد فهل لا يطابق الستة ايضا لا اذا كان خمسة

فتبين رواية السبعة لشيء منها كما انه اذا كان وانه لو اخذت لها بقي شيئا من الروايات لبعض الثانية اذا كان ستة
والتسعة اذا كان سبعة والعشرة اذا كان ثمانية يجب العمل في هذه الصور بالتيقن فتأمل   ولو ذكرت عددا في الجملة
اي من غير ان تعلم كونه اولا او اخرا او وسطا والحالة باحدى الروايات انما هو اذا كان اقل من كل منهما كما اذا انقص عن
الستة واما اذا كان ستة فيتعين عليها العمل برواية الستة او السبعة واذا كان سبعة فيتعين السبعة كما انه اذا زاد
عليها تبين ما تيقنه هذا واعلم ان الحكم بالرجوع الى الروايات في ناسية الوقت والعدد وناسية العدد فقط
بل
كما ذكره الشارح هو المشهور بين الاصحاب لكن يشكل بان الروايات على ما نقلنا سابقا لا يظهر منها حكم الناسية اصلا
وروايات الثلثة والعشرة مخصوصة بالمبتدأة ورواية السبعة والستة وان ذكر في اولها ان رسول الله صلى الله عليه وآله سن
في الحيض ثلث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد مقالا فيه بالرأي لكن لا يظهر بما فصل فيها   حاشر
كما انها حكم الناسية والحكم بالستة والسبعة فيها كما سبق انما هو في المبتدأة والمرأة التي اختلط عليها ايامها
وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ولا من دمها المضطربة التي تغير حيضها واضطرب ولم يبق لها عادة مستقرة
صح
فيتعين منها لا يشمل الناسية وما ذكره الشارح في شرح الارشاد ومن ان المراد باختلاط الايام نسيان العادة لانه مع
للسنن المتقدمة في اول الحديث التي من جملتها واما سنة التي قد كان لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم
وزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر ففيه ان العبارة السابقة ايضا ليست بظاهرة في
الناسية بل ظاهرها ايضا هو ما ذكرنا وقوله حتى اغفلت الظاهر انه بمعنى تركت لا بمعنى نسيت فلا تغفل وما
نقلنا من اول الرواية من حصر الاحوال الثلاث كونها يمكن ان يحمل على حصر احوال المرأة بحسب خلقتها لا ما ينزل
حالها بحسب ما يعرض لها من النسيان ونحوه وبالجملة فالرواية مع ما عرفت من حالها شمولها للناسية غير ظاهر بل لا يبعد
عندي ان يحمل اخر الرواية على انه تكرار للسنة الثالثة التي في المبتدأة مع الاشعار بان ما ذكر من ان سنتها
السبع انما هو مع عدم التمييز كما ان ما قبله وقع تكرار السنة الثانية ايضا وح فلا يظهر منها الحكم بالسبع
في غير المبتدأة اصلا وعلى هذا فلا يبعد القول في المتحيرة بما نقلنا سابقا عن المحقق في المعتبر في المبتدأة
والمضطربة من انها تحيض بثلثة ايام وتعمل في الباقي عمل المستحاضة استظهارا وعملا بالاصل في لزوم العبادة
لكن المحقق في المعتبر مع توجيهه لذلك في المبتدأة والمضطربة على ما نقلنا لم يذهب الى ذلك في مسئلة المتحيرة

لا ذهب الى

بل ذهب اليه بعض من سبق من الشيخ من الاحتياط والجمع بين التكليفات لكن صاحب المدارك لما لم يعتبر هذا القول في الحيض ايضا
ربما احتمل هذا القول فيها لو كان به قائل لا يخلو عن قوة لكن لو ورد مع ذلك في تمييزها بكلها باحدى الروايات لكان
ما تجتنبه الحائض وقضاء الصوم منه اشكال المشهور ولكان احوط وتخييرها في وضع الثلثة حيث شاءت من ايام
الدم او تعيين الاول كالقولين في المبتدأة المرتحلة واما الناسية للعدد فلا يبعد القول فيها ايضا بما ذكره المحقق من الاقتصار
على الثلثة الا ان تتيقن ما علمته زيادة عليها فتقتصر على العدد المتيقن منها كما لو علمت وسطه وانه يومان فتقتصر على
الاربعة او ذكرت اربعة او خمسة ولم تعلم زيادة عليها ولا عدمها فتقتصر على ما علمته والحاصل انها تقتصر على المتيقن من
الثلثة او ما زاد عليها من غير وجوب الاكمال باحدى الروايات وتعمل في الباقي عمل المستحاضة لكن لو راعت الاحتياط في
البقية المكملة لاحديها على ما ذكرنا لكان اولى ثم لو تعين وقت الثلثة او ما زاد عليها علمته كان علمت اوله او اخره او وسطه
وانه يوم او يومان فالامر واضح واما اذا لم يتعين كما لو علمت يوما او يومين انه من جملة حيضها ولم يعلم انه اوله او اخره
او وسطه فتتخير في وضع المكمل للثلثة قبله او بعده او بالتفريق وكذا القول في المكمل لاحدى الروايات لا الاحتياط
ولا احتياط لها بالجمع بين التكليفات اشارة الى رد ما ذهب اليه الشيخ في المبسوط من جمع الناسية مطلقا بين تكليف
الحائض والمستحاضة وغسل الحيض في كل وقت يمكن انقطاع الحيض فيه عملا بالاحتياط فالمتحيرة والناسية للوقت
الذاكرة للعدد تجمع بين التكليفات في جميع ايام الدم وتغتسل للحيض بعد ثلثة ايام في كل صلوة لاحتمال انقطاع الحيض
عندها وتجتنب في الجميع ما تجتنبه الحائض وتعمل ما تعمله المستحاضة لعدم تعين وقت الحيض مع انه ادعى في الخلاف
اجماع الفرقة على الاخذ بالسبعة فهذا مع نسيان الوقت بالكلية واما مع تذكره في الجملة كان تضل العدد في زمان
تقصر نصفه عن العدد فتكمله حكم القسم الاول فان الزائد من العدد على نصف الزمان وضعفه حيض بيقين وتجمع
في الباقي الى العشرة بين التكليفات والاغسال فانهم واما الذاكرة للوقت الناسية للعدد فما تيقن لها كونه من الحيض
تقتصر فيه على تكليف الحائض وتجمع فيما زاد عليه الى العشرة بين التكليفات فاذا علمت اوله فالثلثة حيض بيقين
وتغتسل بعدها للحيض وكذا في وقت كل صلوة بعدها وتجمع بين التكليفات في السبعة بعدها وكذا اذا تيقنت اخره
فالثلثة حيض بيقين وتجمع بين الوظيفتين في السبعة قبلها وكذا اذا تيقنت قبلها لكن لا غسل للحيض في هذه
الصورة في السبعة لعدم احتمال الانقطاع وان علمت حيضها في يوم او يومين لكن لم تعلم كونه اوله او اخره او وسطه

جزء الى اليوم او اليومين حيضا بيقين ولا يحل باقيه حيضا لجواز ان يكون ذلك اول الحيض ولا ما بعده لجواز ان يكون ذلك اخره فينبغي على مذهبه ان يجمع بين التكليفات بقية الشهر كله وكذا ما بعده وقس على ما ذكرنا ساير الفروض وعليها في المتحيرة قضاء الصوم عشرة ايام وعلى الناسية للوقت خاصة قضاء العدد وافقه على هذا القول العلامة في بعض كتبه في غير المتحيرة هذا وقوله عندنا اى عند المشهور بين من اصحابنا الذين حكموا في الناسية بالتفصيل او اراد عند اصحابنا كما هو الظاهر منه في كلامهم اشارة الى ان الجمع مذهب العامة ولم يبالغ بموافقة الشيخ لهم لندرة قوله واستلزامه للحرج والعسر وهما منتفيان بالآى والاخبار وغير مناسبين للشريعة السمحة السهلة كما ذكره المص في الذكرى لكن تجرد الحكم بما هو المشهور ايضا مع ضعف الرواية وعدم ظهور حكم الناسية منها مشكل جدا وان جاز فعله كانه ينافي ظاهر حكمه بعده بتحريم الصلوة على الحائض مطلقا اى بجميع اقسامها فلا تغفل قوله لو علمت المضطربة حصول الحيض في الشهر مرتين ولم يعلم الوقت ولا العدد او احدهما اما لعدم الاستقرار او للنسيان فلا تصريح للاصحاب فيه كما ذكره في شرح القواعد والظ كما ذكر فيه جلوسها مرتين في الشهر على قياس ما فصلوه مع رعاية اقل الطهر بينهما لكن الاكتفاء حينئذ في كل من المرتين بالمتيقن من اقل الحيض وما زاد اذا تيقنه اقوى جدا من الرجوع الى احدى العادات مرتين اذ الروايات على تقدير شمولها للمضطربة شمولها لهذه الصورة غير ظاهر ويحتمل بعيدا الاكتفاء بالعمل باحدى الروايات مرة نظرا الى اطلاق كلام الاصحاب والروايات على ما فهموه وبنا يجمع فيه بين التكليفات على القول به ولا يتفاوت الحكم في هذا الفرع الا في قضاء الصوم فالظاهر قضاء عشرين يوما فتامل اى على الحائض مطلقا نبه بالاطلاق على دفع توهم رجوع الضمير الى المضطربة او التي ترجع الى الروايات لقربها ثم الظ ان الحائض انما يطلق عليها حقيقة عند عدم انقطاع دمها فبعد الانقطاع لا يطلق عليها حقيقة وان لم تغتسل فلا يرد على ما اطلقه من تحريم وطيها جوازه بعد الانقطاع قبل الغسل على تحقيقه وكذا جواز الطلاق حينئذ وهذا لا ينافي تعلق بعض الاحكام المذكورة بها قبل الغسل مطلقا فتامل والفارق النص لا مشقتها اه ظاهره ان الحكمين غير معلل بل تجرد تعبد وبه صرح في شرح الارشاد فانه نقل دعوى الاجماع قال وفي جملة من الاخبار تصريح بعدم تعليل ذلك وانه محض تعبد وفي بعضها انه دليل على بطلان القياس لان الصلوة افضل من الصوم وروى الحسين بن راشد عن ابي عبد الله ع حيث ساله عن الوجه في ذلك فقال ان اول من قاس ابليس وقد تمحل للفرق بعضهم باشياء مدفوعة بما اوردناه انتهى وفيه

[illegible]

نعم ذكر ذلك صاحب المدارك فقال الحكم اجماعي منصوص في عدة اخبار والفارق النص وفي بعض الاخبار تصريح بعدم التعليل
وبطلان القياس انتهى انت خبير بان هذا لا يقتضي عدم ادراك العقل الحسن والقبح العقليين كما هو الحق بما حققناه في الاصول
ويقربه عليه ما تظافر من الاخبار في بيان العلل للشرايع والاحكام من غير جهة التعبد واما ما اشار اليه الشارح من الاخبار
صريحا فلا يحضرني الان ما هذا حاله حتى ننظر فيها سوى رواية الحسين بن راشد التي نقلها فانها مذكورة في التهذيب
وهي فيه هكذا قال قلت لابي عبد الله عم الحائض تقضي الصلوة قال لا قلت تقضي الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال
ان اول من قاس ابليس ويمكن حملها على ان السائل توهم عدم صحة الفرق بناء على القياس فرده عم توهمه بعدم صحة القياس
وان اول من قاس ابليس لان احكام الشرع منوطة بعلل خفية لا تنتهي اليه انظارنا وحكم ومصالح تعجز عقولنا عن ادراكها
فيمكن تساوي شيئين في نظرنا ولا يمكن الحكم بتساويهما في الحكم بل لا يمكن ذلك وان كان احدهما اولى به في ظاهر الاعتبار
كما نحن فيه باعتبار افضلية الصلوة اذ لعل بينهما فرقا من جهة لا يطلع عليها الا علام الغيوب لا ان الحكم محض التعبد
وليس بمعلل اصلا كما فهمه الشارح حتى ينافي ما ذكرناه من القاعدة ولعل عدم تعرضه عم لبيان الحكمة فيه للسائل لعدم
اقتضاء المقام له فاكتفى منه بالحكم الكلي ومما يؤيد ما ذكرناه ما ورد في بيان علة الحكم فيه كما رواه الصدوق في كتاب علل
الشرايع عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عم ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة قال لان الصوم انما هو
في السنة شهر والصلوة في كل يوم وليلة خمس مرات فاوجب الله قضاء الصوم ولم يوجب عليها قضاء الصلوة
لذلك وهذا اما اشارة الى ما ذكره الشارح من المشقة او الى ان الصوم لما اختص وجوبه بشهر فالمناسب الحكم
بقضائه لئلا يلزم بعدم القضاء ليفهم الاجحاف به بخلاف الصلوة فانها لما وجبت كل يوم وليلة فاذا اسقط
قضاؤها في بعض الايام لا يلزم الاجحاف بها وما رواه ايضا فيه وفي عيون الاخبار عن علي بن محمد بن قتيبة
النيسابوري قال قال الفضل بن شاذان النيسابوري انه سأل سائل فقال اخبرني هل يجوز ان يكلف الحكيم
عبده فعلا من الافاعيل لغير علة ولا معنى قيل له لا يجوز ذلك لانه حكيم غير عابث ولا جاهل ثم سئل عن علل
كثير من الاحكام واجاب ببيانها وفيها فان قال فلم صارت الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة قيل لعلل
شتى فمنها ان الصيام لا يمنعها من خدمة نفسها وخدمة زوجها واصلاح بيتها والقيام بامورها والاشتغال
بمرمة معيشتها والصلوة تمنعها من ذلك كله لان الصلوة تكون في اليوم والليلة مرارا فلا تقوى على ذلك

والصوم ليس كذلك ومنها ان الصلوة فيها عناء وتعب واشتغال للاركان وليس في الصوم شيء من ذلك انما هو ترك
الطعام والشراب وليس فيه اشتغال الاركان ومنها انه ليس من وقت يجيء الا ويجب عليها فيه صلوة
جديدة في يومها وليلتها وليس الصوم كذلك لانه ليس كلما حدث عليها يوم وجب عليها الصوم وكلما حدث وقت
الصلوة وجب عليها الصلوة وفي اخر الرواية قلت للفضل بن شاذان لما سمعت منه هذه العلل اخبرني عن
هذه العلل التي ذكرتها من الاستنباط والاستخراج او هي من نتايج العقل او هي مما سمعته ورويته فقال لي ما
كنت اعلم مراد الله مما فرض ولا مراد رسوله ص بما شرع وسن ولا اعلل من ذات نفسي بل سمعتها من مولاي ابي الحسن
علي بن موسى الرضا ع مرة بعد مرة والشيء بعد الشيء فجمعتها فقلت فاحدث بها عنك عن الرضا ع فقال نعم ثم انه
لا خلاف في سقوط قضاء اليومية واما الموقتة غيرها فعن بعض ضوابطها في وقت الحيض كالكسوفين فيحتمل
الشيخ في شرح الارشاد فيها وجهين وقال ان بها السقوط وفي شرح القواعد حكم بان عدم وجوب قضاء الصلوة
الموقتة موضع وفاق بين العلماء وبه تواترت الاخبار ثم قال ولا فرق في الموقتة بين اليومية وغيرها كالايات
وتقدم في بحث البيان انتهى وكلامه كما ترى وبالجملة فالظ سقوط الموقتة مطلقا ولا حاجة الى استثناء صلوة
الطواف اذا امرض الحيض قبلها كما فعله العلامة في القواعد لعدم توقيتها ففعلها بعد الحيض ليس قضاء
وكذا المنذورة نذرا مطلقا وكذا الزلزلة بناء على ما هو المشهور من ان وقتها تمام العمر سواء قيل بالتوسعة
كما هو ظ العبارة او قيل بما ذكره المص في الذكرى من انهم لم يريدوا به التوسعة فان الظ كون الامر هنا للفورية
بل بمعنى انها تفعل بنية الاداء ان اخل بالفورية لعذر وغيره كالحج وقال في شرح القواعد الظ ان الزلزلة
لا يجب تداركها كغيرها لانها موقتة وهذا بناء على ما هو مذهبه من ان وقتها مدة حصولها لكن اذا لم يسع وقتها
لذلك فانه لو سعة بادخال شيء مما بعده فيه ليسع الجميع لما مر من التكليف بالمحال والمنخفضة في وقت
حيض انتفى الحيض فيه فينبغي وجوب قضائها فلا اقول لان ظاهر القول بوجوب القضاء يجب استثناؤها فتامل
قوله وان لم يشترط فيه اي في الطواف المندوب الطهارة بنا على ما اختاره الشيخ والمص في غير الكتاب واما
الطواف الواجب فانه لا خلاف في اشتراط الطهارة فيه ومحل الكلام على الفرض والتقييد بعينه فتامل
قوله يحرم دخول المسجد الحرام مطلقا اي ولو بالجواز بغير اللبث وعلى هذا فلو كان دخوله ناسيا او للضرورة

لا يحرم حرمة الطواف

لا يحكم بحرمة الطواف ومتى حرم الطواف فان طاف لم يعتد به بلا خلاف كما افاده العلامة في المنتهى وفي نهاية ويكره حمله ولو بالغلاف
قال في شرح الارشاد ويتحقق بقول المصنف ويكره لها حمل المصحف بغير غلاف اما به فقد نص المص في نفي الكراهة فيه من الجنب ولا فرق
لكن ظاهر المص والفتوى يتناولها انتهى وما نقله عن العلامة من نفي الكراهة عن حمله بالغلاف فكانه اشارة الى
ما ذكره في المنتهى بعد حكمه اولا بكراهة حمل المصحف انه يجوز حمله بغلافه واختلفوا في تفسير الغلاف فقال بعض الحنفية المراد
به الجلد الذي عليه وقال الاخرون منهم لو مسه بالكم جاز وقال الاخرون منهم الغلاف شيء هو غير الجلد والكم كالخريطة وشبهها
لان الجلد تبع للمصحف والكم تبع للحامل والاصح الاول انتهى ومنه يظهر ان مرادهم بالغلاف هو الغلاف ثم ما ذكره من
اطلاق ظاهر النص فلم اقف على نص في كراهة حمل المصحف من طرقنا نعم روى العامة عن النبي ص انه قال لا يحمل القرآن ولا
يمسه الا طاهر ولا يبعد ان يكون النص الذي ذكره اشارة اليه بناء على انهم يكتفون في الكراهة بامثال هذه
النصوص واما رواية عبد الحميد عن ابي الحسن ع قال المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خيطه ولا تعلقه ان الله
يقول لا يمسه الا المطهرون فلا يدل الا على المنع من التعليق على غير طهر لا مطلق الحمل الا ان يقال ان الظاهر ان الاستشهاد
بالآية لجميع ما ذكر لا لخصوص مسه وعلى هذا فينبغي ان يكون المراد من المس فيها ما يشمل مس سطوره ولو بوسط او وسائط
وح فيشمل الحمل ايضا ولعل للحكم بالكراهة يكفي مثل هذا الاستدلال وقوله ع لا تمس خيطه لعل المراد به الخيط الذي
خيط به او دواته للجمع والتجليد او ما يتعارف تعليقه على الخريطة التي هي وعاؤه يتبادل بها وفي بعض نسخ التهذيب خطه
وفي المعتبر بدل ولا تمس خيطه ولا تمس حائض وهو الظاهر لكن لم يذكر ما في الرواية من كتب الاخبار حتى يرجع عليه
واما ما رواه في الكافي في الحسن بابراهيم بن هاشم عن داود بن فرقد عن ابي عبد الله ع قال سألته عن التعويذ
يعلق على الحائض قال نعم لا بأس قال وقال تقرأه او تكتبه ولا تصيبه يدها ورواها في التهذيب ايضا في الصحيح عن
داود عن رجل عنه ع لكن فيه بدل لا تصيبه يدها لا تمسه فلا ينافي ما ذكرنا باعتبار ان التعويذ قلما ينفك عن
القرآن لاحتمال ان يختلف حكم الحمل والايعاض على انه يمكن حمل نفي البأس على عدم الحرمة ويمكن الاستدلال
للعلامة بحسنة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال سألته عن التعويذ يعلق على الحائض فقال نعم اذا كان
في جلد او فضة او قصبة حديد لكن على هذا كان عليه ترجيح المنع الاخير للغلاف فلا الاول وايضا يرد عليه ما اشرنا
اليه ان تجويز التعليق على هذا الوجه في التعويذ وان قل خلوه عن القرآن لا يدل على تجويزه في حمل القرآن

اذ يجوز ان يكون لجملة القرآن حرمة لا تكون لبعض الآيات هذا والمحقق في المعتبر بعد ما حكم بكراهة قراءة ما عدا العزائم
وحمل المصحف للحائض ومس الهوامش في القراءة قال واما حمل المصحف فان كان بعلاقة فاجماع الاصحاب على الكراهة
ولا يخفى ان قول العلامة مخالف لما ادعاه من الاجماع لكن عبارته كما ترى فان الظاهر فيه ان كان باعتبار عدم الكراهة
ايضا بغير العلاقة فهو ظاهر الفساد وان كان باعتبار حرمته بدونها فلم ينقلوا بحرمة الحمل بدونها ايضا وهو
مع تفصيله للاقوال في هذه المباحث لم ينقل منهم قولا بحرمة الحمل اصلا الا ان يكون الحرمة بدون العلاقة قولا
لبعض منهم غير معروف فلم ينقله صريحا ويستفاد من بعض عبارات المنتهى نسبة القول بحرمة مس المصحف وحمله الى
السيد المرتضى لكن ليس فيما نقله من عبارته الا حرمة المس وفي المعتبر ايضا لم ينقل منه الا ذلك ولا يبعد وقوع
سهو في العبارة وكان الصحيح فان كان بغير علاقة وحينئذ يندفع الاشكال بمخالفة قول العلامة لما ادعاه من الاجماع
ايضا فتامل كما الجنب لم يذكر هذا الحكم سابقا في الجنب استدركه ههنا بتشبيهها به فافهم او حكمه
اي حكم الحضور وهو قربه منها بحيث يمكنه استعلام حالها او غيبته من دون ان يعلم انتقالها من الطهر
الذي فارقها عليه الى غيره بحسب عادتها الغالبة كذا في شرح الارشاد وكونها عالمة ولو كانت جاهلة
بالحيض فلا على القول بجواز حيض الحامل عامدا عالما فلو جهل الحيض او التحريم او نسيهما فلا شيء عليه لرفع
حكم الخطاء والنسيان كذا في شرح الارشاد والمراد بقوله او نسيهما ما يشمل نسيان احدهما وهو ظ لا وجوبا
على الاقوى اي الحكم بالوجوب مبناه على الاحتياط للعقل به وشهرته بين قدماء الاصحاب حتى ادعى في الخلاف
على
والانتصار الاجماع لا وجوبا لحكم بعدم قوة دليله لضعف روايات الكفارة واصالة البراءة مع دلالة روايات
عدم وجوبها كصحيحة عيص بن القاسم عن ابي عبد الله ع قلت فان فعل عليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئا يستغفر الله
هذا مع اختلاف روايات الكفارة ففي بعضها اطلاق الدينار وفي بعضها انه يتصدق ببعضها قال السائل
ان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار قال ع فليتصدق على عشرة مساكين وفي بعضها ما هو المشهور
وذكر المص وهو مرسلة داود بن فرقد عن ابي عبد الله ع في كفارة الطمث انه يتصدق اذا كان في اوله بدينار
وفي وسطه بنصف دينار وفي اخره ربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين واحد
والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لمن لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة وانت خبير

بلغ قبالا صح الاصل

بان مثل هذا الاختلاف ظ في الاستحباب هذا ولو تكرر الوطي ففي تكرر الكفارة مطلقا او عدمه مطلقا او تكررها
مع اختلاف الزمان او سبق التكفير لا بدونه اقوال اختارها وطها في شرح الارشاد والمص في المختلف وذهب ابن
ادريس الى الثاني وقواه الشيخ في المبسوط فانه قال واذا تكرر منه الوطي فلا نص لاصحابنا فيه وعموم الاخبار يقتضي
ان عليه بكل دفعة كفارة وان قلنا انه لا تكرر لانه لا دليل عليه والاصل براءة الذمة كان قويا انتهى كلامه
كما ترى وذهب العلامة والمص في الذكرى الى الثالث ولا ضعف الدليل على الوجوب في الاصل كما اشرنا اليه فعدمه بطريق
اولى فتامل   اي مثقال ذهب خالص مضروب اي المثقال الشرعي الذي قيمته عشرة دراهم جياد واشتراط الضرب
بناء على ان الظ منه هو المضروب وقال في المنتهى لا فرق في الاخراج بين المضروب وبين التبر لتناول الاسم لهما
وهو حسن وفي جواز اخراج القيمة نظر اقربه كما ذكر في المنتهى عدم الاجزاء لان الكفارة تختص ببعض انواع
المال وقطع في جملة من كتبه بعدم الاجزاء كما في ساير الكفارات واستحسنه صاحب المدارك   ويختلف ذلك
باختلاف العادة هذا هو المشهور وظ رواية ابن فرقد التي نقلنا ونقل عن سلار انه قال الوسط ما بين
الخمسة الى السبعة وعن الراوندي انه اعتبر ذلك بالنسبة الى اكثر الحيض اعني العشرة فعلى هذا تختلف بعض
الافراد من الوسط والاخر ولا يظهر لهما مستند ولو تجاوز العادة ولم يتجاوز العشرة فالمعتبر ثلث المجموع فلو
الامر ثلث ما حكم بكونه حيضا شرعا مطلقا فافهم   من غير استثناء للسبع المستثناة في الجنب لانتفاء نص
المقتضي للتخصيص فيها كذا في شرح الشرايع وفيه تامل فان هذا انما يتجه لو وجد دليل عام على الكراهة فيها اذ ح
استثناء السبع يحتاج الى دليل واذا انتفى دليل الاستثناء بالجنب فيبقى الحكم في الحايض عاما وليس كذلك
لانتفاء ما يدل على الكراهة بطريق الاطلاق او التعميم بالنسبة الى الحايض ورواية سماعة التي هي الاصل في
كراهة ما زاد على السبع مخصصة بالجنب فيبقى الاخبار الصحيحة المتضمنة لاباحة قراءة الحايض ما شاءت سالمة
من المعارض كذا ادرجه في المدارك وهو متجه نظرا الى الروايات لكن المحقق في المعتبر قال ويكره لها قراءة
ما عدا العزايم وذكر ان ذلك مذهب علمائنا لا يختلفون فيه وانت خبير بان ظ اطلاقه عدم استثناء السبع
فتامل   ما بين السرة والركبة كراهة الاستمتاع من الحايض ما بين السرة والركبة هو المشهور بين الاصحاب
ونقل عن السيد المرتضى انه قال بحرمته والاقوى ما هو المشهور واما كراهة الاستمتاع بغير القبل مطلقا

كما يظهر من عبارة المتن فلم ينقل من احد كما اشار اليه الشارح ولا وجه له فكانه لعدم الاستباحة في العباده
ويستحب لها الجلوس في مصلاها المستند الاخبار حسنة زيد الشحام قال سمعنا ابا عبد الله عم يقول ينبغي
للحائض ان تتوضأ عند وقت كل صلوة ثم تستقبل القبلة فتذكر الله عز وجل مقدار ما كانت تصلي وحسنة زرارة
عن ابي جعفر عم قال اذا كانت المرأة طامثا فلا تحل لها الصلوة وعليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند وقت
كل صلوة ثم تقعد في موضع طاهر وتذكر الله وتسبحه وتحمده وتهلله بمقدار صلوتها ثم تفرغ لحاجتها وانت
تعلم ان لفظ ينبغي ظاهر في الاستحباب وعليها في الوجوب فذهب الاكثر الى الاول ونقل عن ابن بابويه القول
بالثاني والاقوى هو المشهور لاصالة البراءة ما لم يثبت خلافها وثبوت ذلك بمجرد لفظ عليها لا يخ
من اشكال خصوصا مع معارضتها بما ذكرنا مع ان الشيخ في الخلاف حكم بالاستحباب وادعى عليه اجماع الفرقة
واعلم انه ليس في الخبرين تعيين مصلاها والموضع الطاهر في الخبر الثاني اعم منه وليس في كلام جماعة من
الاصحاب ايضا وانما ذكره الشيخان وتبعهما عليه جماعة فالظاهر عدم تعينه على انه يمكن حمل كلام من عينه على انه
بناء على الغالب الشائع لا لاستحبابه بخصوصه لكن لو رعيت ذلك تبعا لظاهر كلامهم خصوصا مع ما نقلنا
من الخلاف من دعوى الاجماع مع تعيين المصلى في كلامه فيه ايضا لكان اولى وكان على المص والشارح تعيين
الوقت وهو وقت كل صلوة كما ورد في الخبرين واتفق عليه الاصحاب وكان تركه وقع غفلة وان كان
فيما ذكره الشارح من الوجه الملائم به ضد يك دون الاستباحة فلو نوت الاستباحة لغت ويحتمل بطلان
الوضوء ايضا بناء على ان لكل امرئ ما نوى وانما الاعمال بالنيات فاذا ابطلها نيته بطل العمل ايضا
فتامل لبقاء التمرين على العبادة كان غرضه بيان حكمة الحكم والا فالتعويل فيه على الاخبار
فافهم وتترك ذات العادة المستقرة اه هذا اذا كانت في ايام العاده واما اذا تقدمت عليها
فهي كرؤية المبتدأة والمضطربة ولو راته متأخرا احتمل كونه كالتقدم عليها ولا خلاف في الحاقه
برؤيته في العاده لان تأخره يزيده انبعاثا هكذا ذكره الشارح في شرح الشرائع قال صاحب المدارك وهو
يقتضي ثبوت الاحتياط لذات العادة في اغلب الاحوال المتعددة الاتفاق في الوقت وهو مع ما فيه من الحرج
في الفاظ الاخبار المستفيضة كما ستقف عليه انتهى ولا يخفى ان الايراد على ما قرره انما يتوجه على الاحتمال

الاول الثاني

الا ذا نسا ثم نقل الشيخ في المبسوط انه قال اذا استقرت العادة ثم تقدمها او تأخر عنها الدم بيوم او يومين
الى العشرة حكم بانه حيض وان زاد على العشرة فلا قال وهو غير بعيد لان في التحديد بالعشرة نظرا انتهى والمص ايضا في
الذكرى نقل كلام الشيخ هذا من غير تعرض لرده ولا بقوله والظاهر انه ليس مراد الشيخ ما فهماه من كلامه بل انه اذا تقدم
ومها على العادة او تأخر عنها بيوم او يومين فالمجموع اي العادة وما تقدم عليها او تأخر عنها حيض الى العشرة اي الى
ان يتم مجموع العادة والزائد بعشرة وحينئذ فالتحديد الى العشرة في موقعه ولا ربط للكلام بما نحن فيه ثم قال او يلوح من كلام
المص في كتبه الثلثة عدم وجوب الاحتياط لذات العادة مطلقا وانت تعلم ان كلامه في الشرايع وان كان ظاهرا
ذلك حيث قال وتصير المرءة ذات عادة بان ترى الدم دفعة ثم ينقطع اقل الطهر فصاعدا ثم تراه ثانيا بمثل
العدة وهذا يشمل العادة الوقتية والعددية فقط ثم قال في مسائل الاولى ذات العادة تترك الصلوة والصوم برؤية
الدم اجماعا وظاهره ترك ذات العادة مطلقا برؤية الدم مطلقا ودعوى الاجماع عليه لكن كلامه في المعتبر ليس كذلك
فانه قال وتترك ذات العادة العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في ايامها وهو مذهب اهل العلم لان
المعتاد كالمتيقن ولما رواه محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع عن المرءة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها
ولما رواه يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع قال اذا رأت المرءة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فقد
خص فيه تركها للعبادة برؤية الدم في ايامها كما نقلنا عن الشيخ فيجب حمل كلامه في الشرايع على ما وافقه كيف ودعوى
الاجماع في ترك ذات العادة المطلقة برؤية الدم كما هو ظاهر اطلاق الشرايع مما لا يكاد يصح ثم قال والاظهر ان ما تجده
المعتادة في ايام العادة يحكم بكونه حيضا مطلقا لصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن المرءة ترى الصفرة
في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت ولكن المتقدم والمتأخر
مع كونه بصفة الحيض لعموم قوله ع في حسنة حفص بن البختري فاذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع الصلوة
ويشهد له ايضا صحيحة العيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله ع عن امرءة ذهب طمثها سنين ثم عاد اليها
قال تترك الصلوة حتى تطهر وموثقة سماعة قال سألته عن المرءة ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع الصلوة
فانه ربما تعجل بها الوقت ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في المرءة ترى الصفرة فقال ان كان قبل الحيض بيومين
فهو من الحيض وان كان بعد الحيض بيومين فهو من الحيض انتهى ولا يخفى ما في استشهاده بالرواية الاخيرة اما اولا

فلانها في الصفرة وهو هذا شرط في كون المتقدم والمتأخر حيضا كونه صفة الحيض واما ثانيا فلانه ليس في الرواية ان
ما كان قبل ايام الحيض فهو حيض حتى يستدل به على جواز ترك العبادة بمجرد رؤيته قبلها بيومين بل ان ما كان قبل الحيض
بيومين ويمكن ان يكون المراد بالحيض الحيض التي تراه في ايام العادة وح فالحكم بكونه حيضا انما يمكن بعد مجيء حيضه
في ايام العادة فلا يدل على جواز ترك العبادة بمجرد رؤيته اذ لعلها لا يجيء حيضها في ايام العادة فلا يعلم كونه قبل
الحيض فلا يعلم كونه حيضا ثم في اخر الرواية على ما نقله سهو فان ما فيه على ما في الكافي والتهذيب وان كان بعد الحيض
بيومين فليس من الحيض لانه من الحيض كما نقله على ما رايناه في نسخ المدارك لكن ما نقله كانه اوفق بقواعدهم
واما على ما في الكافي والتهذيب فيشكل بان المشهور بين الاصحاب على ما يفهم من كلام المص ان المتقدم والمتأخر
كليهما وان كان صفرة اذا لم يتجاوز مع ما تراه في ايام العادة عن العشرة حيض ومع التجاوز لا يكون شيء منهما
حيضا فلا فرق بين المتقدم والمتأخر وحمل الاول على عدم التجاوز والثاني على التجاوز كما ترى لكن لو لم يثبت
اجماع على ما ذكره فلا يبعد العمل بالرواية والحكم بكون الصفرة قبل الحيض حيضا لا بعده وان لم يتجاوز العشرة
لورود ذلك في روايات اخرى ايضا كرواية علي بن ابي حمزة قال سئل ابو عبد الله ع وانا حاضر عن المرأة
ترى الصفرة فقال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض وما كان بعد الحيض فليس منه ورواية اسمعيل الجعفي عن
ابي عبد الله ع قال اذا رأت المرأة الصفرة قبل انقضاء ايام عدتها لم تصل وان كانت صفرة بعد انقضاء
ايام قرئها صلت ورواية معوية بن حكيم قال قال الصفرة قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وبعد ايام الحيض
ليس من الحيض وفي ايام الحيض حيض ومرسلة يونس عن ابي عبد الله ع وفيها وقال كلما رأت المرأة في ايام
حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض وهذه الروايات وان
كانت ضعيفة لكن الحكم بان كل ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض ليس عليه دليل صالح الا ان
يكون اجماعا والاجماع بل الشهرة ايضا في الصفرة ممنوع هذا مع ان ظ رواية محمد بن مسلم التي نقلها
السيد اولا ايضا يناسب تلك الروايات في الجزء الاخير وهي وان لم يكن صحيحة على ما حكم به السيد فلم تقصر عنها
تصلح مؤيدا ايضا على ما حمله السيد طاب ضعفها الى ما نقله من الروايات الاولة موثقة اسحق بن جرير عن ابي
عبد الله ع وفيها قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة

ويا ونه ذرا

ونحو ذلك ما علمنا به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة فاسد بارد ويدل النص
في خصوص التقدم صحيحة حسين بن نعيم الصحاف عن ابي عبد الله ع وفيها واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت
ترى فيها الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة الحديث لكن تقييدها بالقليل
فالحكم بالتقدم بقليل قوي جدا لصحة الرواية وصراحتها فتأمل   العبادة المشروطة بالطهارة واما سائر
الاحكام كحرمة الوطي فيتعلق بما يتعلق بها والتخصيص بترك العبادة كانه باعتبار ان الحكم بالاحتياط في البعض ثلثة
ايام في غيرها انما يتوجه في ترك العبادة اذ الاحتياط في غير العبادة تحكم بمجرد الرؤية كما هو الاقوى فانهم
نفي كالمضطربة في ذلك الثناء هذا كلامه الذي ذكرنا سابقا انه يشك الى ان مراده سابقا بقوله والاقوى انما كان الان
الاقوى ذلك باعتبار كونه اقوى في المضطربة ايضا لا ان الاقوى فيها ذلك وان لم يحكم بذلك في المضطربة لعدم ظهور
وجه له ووجه الاحتياط   والاقوى جواز تركها ايضا برؤيته للعمومات الدالة عليه كصحيحة منصور بن حازم عن ابي
عبد الله ع قال اي ساعة رأت الدم فهي تفطر الصائمة اذا طمثت الحديث وموثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وفيها
وفي المرأة ترى الدم من اول النهار في شهر رمضان اتفطر ام تصوم قال تفطر انما فطرها من الدم واجاب المحقق
في المعتبر بان الحكم بالافطار عند الدم مطلقا غير مراد فيصرف الى المعهود وهو دم الحيض ولا يحكم بانه حيض الا اذا كان في
العادة فيحمل على ذلك واما الاخبار التي تضمنت ذكر الطمث فلا ينافي موضع النزاع لانا لا نحكم بانه طمث الا اذا كان
في زمان العادة او بانه ثلثة بلياليها انتهى وما ذكره متجه سيما ما اورده على الاستدلال باخبار الطمث ويمكن
الاستدلال ايضا في خصوص المبتدءة بما سبق من موثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع قال المرأة اذا
رأت الدم في اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما ولا يتوجه عليها ما اورده المحقق
على الاستدلال برواية محمد بن مسلم كما لا يخفى وقال صاحب المدارك انه موضع الخلاف ما اذا كان المرئي بصفة دم
الحيض كما صرح به العلامة في المختلف وغيره انتهى ولم اجد في المختلف تصريحا بما ذكره نعم ربما يستنبط ذلك من انه
اختار الترك بمجرد الرؤية كما هو مذهب الشيخ واستدل برواية معوية بن عمار وحفص بن البختري الدالتين
على اوصاف الحيض ووجه الاستدلال بانه ع وصف الحيض بما ذكر ليعلم به الحيض عن غيره ويحكم فيما اتصف به
بانه حيض ويترتب عليه تحريم الصلوة والصوم على الحيض فان هذا الاستدلال انما يتوجه اذا اعتبر كون المرئي

بصفة دم الحيض لكن المص في الذكرى رد عليه وقال الظاهر الجزم في المتحاضة مع الاشتباه سلمنا لكن الدليل اخص من الدعوى فانه
ان سلم كان الصبر الى الحيض اذا حصل الشرط والمدعى اعم منه ولا يخفى ان هذا الكلام من المص صريح في خلاف ما ذكره صاحب المدارك
ومع تصريح المص بذلك لا عبرة بما ذكره من الاستنباط لجواز الغفلة او ان يكون بناء استدلاله على عدم القول بالفصل وكلام
المحقق في المعتبر ايضا ينادي بخلافه حيث اختار مذهب المرتضى ان المبتدأة لا تترك الصلوة حتى يستمر لها ثلثة ايام واستدل
عليه بان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط ولا يقين قبل استمراره ثلثة ثم قال ولو قيل لو لزم ما ذكرته قبل
ثلثة لزم بعد الجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز فيكون هو حيضا لا الثلثة قلت الفرق ان اليوم واليومين ليس حيضا
حتى يستكمل ثلثة والاصل عدم التتمة حتى يتحقق واما اذا استمر ثلثا فقد حصل ما يصلح ان يكون حيضا ولا يبطل هذا الا
مع التجاوز والاصل عدمه حتى يتحقق انتهى ولا خفاء في دلالته على ما اوردناه من السؤال على ما ذكرناه والعجب من صاحب المدارك
انه نقل هذا الكلام من المحقق وحكم بانه جيد الا ان اصالة العدم لا يكفي في حصول اليقين الذي اعتبره سابقا ولم يتفطن
بمخالفته لما حققه هو من موضع الخلاف ثم وبما نقلوه عليه من دلايل الطرفين ظهر ان القول بترك العبادة
بمجرد الرؤية لا قوة له خصوصا اذا لم يكن بصفة الحيض والقائلون به ايضا لم يصرحوا بوجوب الترك بل الشيخ
في المبسوط حكم بانه ينبغي تركها وظاهر كلام بعضهم كالشهيد ههنا مجرد جوازه وعلى هذا فالاحوط الصبر ثلثة ايام
وتقدا وردنا من حكم بقوة قول الشيخ مع كون الصبر احوط كما ذكره ههنا في القواعد والذكرى ان قوة قول الشيخ
انما يكون بقوة الحكم بكون الدم المذكور حيضا وح يكون العبادة مظنونة الحرمة اذ لا ريب في حرمتها على الحائض
واذا كانت مظنونة الحرمة فكيف يكون فعلها احوط ويمكن دفعه بان حرمة العبادة على الحائض انما هي مع علمها بالحيض
في الظن لا يكون العبادة مظنونة الحرمة بل انما المظنون هو انه لو حصل العلم به كانت العبادة محرمة واين
من ذلك لكن الحق ان دلايل قول الشيخ لو تمت لدلت على وجوب ترك العبادة لا جوازه فالحكم بالجواز وكون
الصبر احوط مما لا وجه له وكان نظرهم الى ان تلك الدلايل المذكوره وان كان هو وجوب الترك بمجرد الرؤية
لكن الجرءة على ترك العبادة بمجرد هذا الظن لا يخلو من اشكال فالصبر احوط بناء على ان به يحصل البراءة من العبادات
بيقين واذا كان الغرض ذلك فكان احتمال الاتيان بعبادة محرمة اهون من احتمال ترك الفرايض وان كان
الاول راجحا والثاني مرجوحا وهو اي كون الاقوى جواز تركها مطلقا اختياره في الذكرى فانه قال ولا ريب

في قوة قول الشيخ

في قوة قول الشيخ وان كان الاستظهار احوط   على الجواز مع ظنه خاصة لكن حصر في الشك بالمضطربة وهذه عبارته في الدروس

والمبتداة والمضطربة بمضي ثلثة على الاقرب الا ان تظن المضطربة الحيض فتعمل عليه ووجه التخصيص غير ظ الا ان يكون باعتبار بعد

حصول الظن بذلك في المبتداة بخلاف المضطربة بناء على ان يكون مراده بالظن الزائد على الظن الحاصل بسبب وجود الدم في

الايام بعد في حصول الشك في المبتداة ايضا فافهم   خلافا للصدوق حيث حرم قد اشتهر نقل هذا القول عن الصدوق (بذلك)

وما نقله كما صرح به في المعتبر انه قال في كتابه ولا يجوز مجامعة المرأة في حيضها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن يعني

الغسل من الحيض ولا يخفى ان مثل هذه العبارة وان وقع في الفقيه لكن فيه بعده فان كان الرجل شبقا وقد طهرت المرأة

واراد زوجها ان يجامعها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها انتهى وهو صريح في ان مذهبه ليس حرمة الوطي قبل الغسل (مطلقا)

لتصريحه بالجواز مع الشبق فيحتمل ان يكون مذهبه بعد الانقطاع وقبل الغسل التفصيل بالشبق وعدمه او الجواز مطلقا كما هو

المشهور ويكون اشتراط الشبق باعتبار ان بدونه لا يقدم احد عليه لتنفر الطبع عنه مع كراهته شرعا وعلى الوجهين فلا بد

من ارتكاب تخصيص في كلامه الاول فتامل .   والاية ظاهرة في التحريم اي على قراءة التشديد لدلالة الغاية منطوقا

والشرط مفهوما واما على قراءة التخفيف فلا تدل الا على الحرمة قبل الانقطاع لسقوط دلالة الاول وهو ظ وكذا الثاني لانه

معارض ح بمفهوم الاول ومفهوم الغاية لو لم يكن اقوى من مفهوم الشرط كما ذكره الاصوليون فليس باضعف منه

ولو قيل على الاستدلال بالاية ح ان تعارض الروايتين تسقط دلالتهما نقول ان دلالة قراءة التشديد على التحريم قبل

الغسل دلالة منطوق ودلالة قراءة التخفيف على عدمه دلالة مفهوم ومع ذلك معارض بالمفهوم الاخر فلا يصلح

معارضا للمنطوق على انه يمكن الجمع بحمل الطهر على التطهر قال في القاموس طهرت انقطع دمها واغتسلت من الحيض ونحوه

كتطهرت   قابلة للتاويل اما بحمل النهي على ما يعم الكراهة والشرط على الاستحباب او بحمل التطهر في الموضعين على الطهر

لان التفعل قد يجيء بمعنى الفعل كقولهم تبين وتبسم وتطعم بمعنى بان وبسم وطعم وقيل ومن هذا القبيل المتكبر في اسماء الله

بمعنى الكبير او على التطهر من الدم بغسل الفرج لو قيل باشتراطه في حل الوطي كما هو ظ ما نقلنا عن الفقيه وكذا

عبارة المفيد في المقنعة وان كان ظاهر مذهبه لكونه حيث لم يشترطوه ولا يخفى ان التاويل في قراءة التخفيف على ما ذكرنا

من جانب الصدوق وان كان ارجح باعتبار انه في لفظ واحد بخلاف التاويل على قراءة التشديد اذ لا بد من ارتكابه

في الموضعين لكن الثاني ارجح لاعتضاده باصالة البراءة وبالشهرة بين الاصحاب وبان به يمكن الجمع بين الاخبار (في ذلك)

على الوجه الاول اذ ح يلزم طرح اخبار الجواز مع صحة بعضها وعدم وجود الصحيح في اخبار المنع واما ما ذكره الش في شرح الارشاد من
قوة ما ذهب اليه الصدوق قده لانه ظ الاية عليه وورود الاخبار الصحيحة به وان عارضها ما لا يساويها فهو اعلم به هنا لكن مع
عدم الظهور قايل بالمنع مطلقا لانه انما نسب الى الصدوق ومعه عرفت انه خلاف صريح كلامه في الفقيه فتامل تمكنت من فعلها
اى من فعلها تماما وهذا هو المشهور ونقل عليه في الخلاف الاجماع ونقل عن ظ المرتضى وابن بابويه وابن الجنيد اعتبار
التمكن من فعل الاكثر هذا والروايات التي استدلوا بها على المشهور منها حسنة ابي عبيدة بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع
وفيها واذا طهرت في وقت فاخرت الصلوة حتى يدخل وقت صلوة اخرى ثم رأت دما كان عليها قضاء تلك الصلوة التي
فرطت فيها ومنها موثقة فضل بن يونس عن ابي الحسن الاول ع وفيها قال واذا رأت المرأة الدم بعدما يمضي من زوال الشمس اربعة
اقدام فلتمسك عن الصلوة فاذا طهرت من الدم فلتقض الظهر لان وقت الظهر دخل عليها وهي طاهر وخرج عنها وقت
الظهر وهي طاهر فضيعت صلوة الظهر فوجب عليها قضاؤها. وهاتان الروايتان انما تدلان على وجوب القضاء اذا
كانت طاهرة في تمام الوقت واخرت لكن الوقت في الاولى مطلق وفي الثانية مفسر باربعة اقدام ولا دلالة لهما على وجوب القضاء
بمجرد التمكن من فعلها كما هو المشهور وذكر العلامة في المنتهى انهما من حيث المنطوق دلتا على وجوب القضاء مع الخروج بالكلية
ومن حيث المفهوم على الوجوب مع خروج وقت الامكان لان الثاني مناسب للحكم فيدل على الضياع والاول على التفريط وذلك
متحقق في صورة النزاع وفيه تامل فان تحقق التفريط والضياع بمجرد ترك الصلوة في اول وقت الامكان مع توسعة
الوقت غير معلوم بل الظاهر من الخبرين ان التفريط والضياع انما يترتب على تركها الى ان يخرج الوقت بالكلية فافهم ومنها
موثقة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال في امرأة اذا دخل وقت الصلوة وهي طاهر فاخرت الصلوة حتى
حاضت قال تقضي اذا طهرت ورواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن المرأة تطمث بعدما تزول الشمس ولم تصل الظهر
هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم وهاتان الروايتان تطلقان في وجوب القضاء اذا طمثت بعدما دخل الوقت
فاخرت الصلوة حتى حاضت من غير تقييد بالتمكن من ادائها تامة جامعة للشرايط كما هو المشهور لكن وجوب القضاء
مع التمكن من فعلها تامة جامعة للشرايط كانه مما لا خلاف فيه فيجب الحكم به وان كان الحيض في اثناء الوقت واما بدونه فليس
على وجوب القضاء فيه دليل صالح ومجرد اطلاق الروايتين لا يصلح دليلا مع عدم صحة سندهما فالمتبع ما هو المشهور
ويمكن تاييده ايضا بموثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله ع عن امرأة صلت من الظهر ركعتين ثم انها طمثت وهي جالسة

فقال تقوم من مسجدها ولا تقضى تلك الركعتين واما اعتبار الاكثر في وجوب القضاء فلا يظهر له مستند وفي رواية
ابي الورد عن ابي جعفر ع ان المرأة التي تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم تقوم من مسجدها
ولا تقضي الركعتين وان رأت الدم وهي في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا طهرت فلتقض
الركعة التي فاتتها من المغرب وبمضمونها افتى الصدوق في الفقيه وربما يكون تنزيلها على اعتبار الاكثر وحمل يمكن رر
قضاء الركعة على قضاء كل الصلوة والجزء الاول منها يوافق موثقة سماعة ويمكن تاييد المشهور بها ايضا لكنها ضعيفة
بجهالة الراوي فتامل طاهرة متعلق بالفعلين اي تمكنت منها طاهرة قبل مجيء حيضها او فعل ركعة ههنا
حكم من طهرت في اثناء الوقت وتخصيص الطهارة بالذكر ههنا من بين الشرائط للعلم بانتفائها ههنا بخلاف باقي الشرائط
وبخلاف المسئلة السابقة هذا وانما يتحقق الركعة برفع الرأس من السجدة الثانية كما صرح به في الذكرى او بتمام ذكرها
كما هو ظ كلام الش في بحث الشك واحتمل المص في الذكرى الاجتزاء بالركوع لتسميته لغة وعرفا ولانه المعظم واستبعد
صاحب المدارك ثم ان حكم المسئلة على ما ذكر هو المشهور بين الاصحاب وبناؤه على ان بادراك الركعة يدرك الصلوة ولا خلاف
فيه بين اهل العلم كما ادعاه العلامة في المنتهى ويدل عليه الاخبار المستفيضة من العامة والخاصة وان كانت غير نقية السند
واذا امكنها ادراك الصلوة فلا ريب في وجوبها عليها للعمومات وكذا في وجوب القضاء اذا فاتتها للعمومات ايضا
ثم ان على المشهور من تقسيم الاوقات الى وقت الفضيلة والاجزاء فالمعتبر هو وقت الاجزاء قطعا واما على ما فعله الشيخ
ومن وافقه من تقسيمها للمختارين وذوي الاعذار والمضطرين فالظ ايضا اعتبار الوقت الثاني لان الحيض ايضا
من الاعذار كما صرح به الشيخ في المبسوط فاذا طهرت في الوقت الثاني بقي الوقت لها فيجب عليها الاداء ومع فواتها القضا عليها در
ويحتمل ان يق ان الوقت الثاني انما هو لمن كلف بالصلوة في الوقت الاول وكان له عذر ويتعذر او يتعسر معه اتمامها
رخص لها التاخير الى الوقت الثاني فمن لم يكلف بها في الوقت الاول اصلا حتى خرج الوقت فلا يجب عليه في الوقت
الثاني اداؤها ولا قضاؤها مع فواتها هذا وقد اختلف الاخبار في هذا الباب فمنها ما يدل على كفاية الطهر في
الوقت الثاني كرواية عبيد الله الحلبي وسندها موثق حسن عن ابي عبد الله ع وفيها وعن ابيه قال كانت
المرأة من اهله تطهر من حيضها فتغتسل حين يقول القائل قد كادت الشمس تصفر بقدر ما انك لو رأيت انسانا
يصلي العصر تلك الساعة قلت قد افرط فكان يامرها ان تصلي العصر وموثقة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع

قال اذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر وان طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب والعشاء ورواية
ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله عم قال اذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء وان طهرت قبل ان
تغيب الشمس صلت الظهر والعصر ومثلهما روايتا داود الزجاجي وعمر بن حنظلة ولا يخفى ان هذه الاخبار تدل على وجوب
الصلوتين بالطهر قبل الغروب والفجر وليس فيها تقييد بما ذكروه في المشهور من ادراك الركعة وايضا تدل على امتداد
وقت العشائين الى الفجر الا ان يقال ان القضاء لا يجب ان يكون على وفق الاداء فتدبر ومنها موثقة فضل بن يونس قال
سألت ابا الحسن الاول عم قلت المرأة ترى الطهر قبل غروب الشمس كيف تصنع بالصلوة فقال اذا رأت الطهر بعد ما
يمضي من زوال الشمس اربعة اقدام فلا تصلي الا العصر لان وقت الظهر دخل عليها وهي في الدم وخرج عنها
الوقت وهي في الدم فلم يجب عليها ان تصلي الظهر وما طرح الله عنها من الصلوة وهي في الدم اكثر وهذه الرواية
تدل على اعتبار الوقت الاول كما ذكرنا في الاحتمال الثاني على رأي الشيخ ومن وافقه ومنها رواية منصور بن حازم
عن ابي عبد الله عم قال اذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر والعصر فان طهرت في آخر وقت العصر صلت العصر
قوله عم قبل العصر اي قبل آخر وقت العصر اي قبل ان يمضي اربعة اقدام واتمام الاخير في قوله عم في آخر وقت العصر يمكن
ان يكون الاشارة الى انه يكفي طهرها ولو في آخر الوقت كما ان في التعبير عن وقت الظهر بقبل العصر لعله اشارة البعد
وبما هذا فيوافق موثقة فضل بن يونس ومنها صحيحة معمر بن يحيى قال سألت ابا جعفر عم عن الحائض تطهر عند
العصر تصلي الاولى قال لا انما تصلي الصلوة التي تطهر عندها وظاهرها موافق لرواية فضل بن يونس ويمكن
ويمكن حمل قوله عم عند العصر على معنى عند آخر وقت العصر فيوافق المشهور ومثلها موثقة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما
قال قلت المرأة ترى الطهر عند الظهر فتشتغل في شأنها حتى يدخل وقت العصر قال تصلي العصر وحدها فان ضيعت بتضييع فيعذر
فعليها صلوتان فان ظاهرها ايضا على وفق موثقة فضل ويمكن حمل وقت العصر على الوقت المختص بالعصر اي
بقدر اربع ركعات فيوافق المشهور ومثلها حسنة ابي عبيدة عن ابي عبد الله عم قال اذا رأت المرأة الطهر وهي
وقت الصلوة ثم اخرت الغسل حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها
وصحيحة عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عم قال ايما امرأة رأت الطهر وهي قادرة على ان تغتسل وقت الصلوة
ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وقال الشيخ في التهذيب

الذي اورد عليه

الثالث ما عول عليه في الجمع بينها ان المرأة اذا طهرت بعد زوال الشمس الى ان يمضي منه اربعة اقدام فانه يجب عليها قضاء
الظهر والعصر معاً واذا طهرت بعد ان يمضي اربعة اقدام فانه يجب عليها قضاء العصر لا غير ويستحب لها قضاء الظهر
اذا كان طهرها الى مغيب الشمس ولا يخفى ان الجمع بين الاخبار بهذا الوجه لا يخلو عن وجه واما ما ذكره في المبسوط من انه
ان طهرت بعد زوال الشمس الى بعد دخول وقت العصر قضت الصلاتين معاً وجوباً ويستحب لها قضاؤهما اذا
طهرت قبل مغيب الشمس بمقدار ما يصلي خمس ركعات واذا طهرت بعد مغيب الشمس الى نصف الليل لزمها قضاء
العشائين ويستحب لها ايضا قضاؤهما اذا طهرت الى قبيل الفجر بمقدار ما يصلي خمس ركعات بل الملوح في الاولى
استحباب قضائهما اذا طهرت قبل مغيب الشمس وفي الثانية اذا طهرت قبل الفجر ففيه تامل لانه ان كان بناء ما ذكره
على ما ذكرنا من الاحتمال الثاني على مذهبه في تقسيم الاوقات فلا يستقيم ما ذكره في العشائين لان الوقت الاختياري
لها عنده لا يمتد الى النصف بل عنده الوقت الاختياري للمغرب الى سقوط الشفق والاضطراري الى ربع الليل
والاختياري للعشاء الى ثلث الليل والاضطراري الى نصفها فلا وجه للحكم بوجوب قضائهما اذا طهرت الى نصف
الليل وان كان بناؤه على الجمع بين الاخبار فكذلك لان اخبار اعتبار الطهر قبل الفجر فيها مع قصورها عن كونها حجة يجب
حملها على الاستحباب غاية الامر انه اذا ثبت ان لهما وقتان كالظهرين فيستفاد من اطلاق بعض تلك الاخبار
او عمومها خصوصاً مع قرينة ما ورد في الظهرين انه اذا لم تطهر حتى دخل الوقت الثاني فلا قضاء او اذا لم تطهر
الى آخر وقت الثاني فلا قضاء للاولى واذا انتهى وقت الثانية لم يبق منه شيء اصلا فلا قضاء للثانية ايضا
وح يجب ان يبنى الحكم فيهما على تحقيق وقتهما ونهاية الوقت الاول والثاني للعشاء الى نصف الليل وللمغرب الى ان
يبقى منه مقدار ان تصلي اربع ركعات فليعتبر ذلك ومن اعتبر الربع او الثلث كما هو مذهب الشيخ فليعتبر ذلك
فاعتبار النصف على مذهبه فيهما لا وجه له لان وقت المغرب عنده لا يمتد الى النصف لا اختيارية ولا اضطرارية
فتدبر تنبيه اي بعد الحيض فاذا تمكنت من اداء ركعة قبل الغروب وجب عليها العصر ومع اهمالها القضاء واذا تمكنت
من اداء خمس وجب اداء الظهرين ومع اهمالها لها قضاؤهما وكذا في العشائين قبل نصف الليل على مختار المص ولا يكفي
بينهما التمكن من اداء اربع كما يتوهم ظاهراً لان الوقت بقدر الاربع مخصوص بالعشاء فلا يتمكن من اداء شيء من
المغرب في وقته واما ما ذكره العلامة في المنتهى من انه اذا طهرت قبل الغروب بمقدار خمس فقد بينا انه يجب الفرضان

وهل الاربع للظهر او العصر فيه احتمال ونظير الفائدة لو ادركت قبل الانتصاف مقدار اربع ركعات فان قلنا الاربعة للظهر وجب
هنا الفرضان وان قلنا للعصر وجبت العشاء خاصة والروايات تدل على الثاني ففيه تامل اذ على القول باختصاص الوقت بمقدار
اربع ركعات بالاخيرة كما هو المشهور يختص مقدار الاربع بها الا اذا ادرك ركعة من الظهر في وقتها اذ ح على القول بكون
الاربع للظهر على ما اشار اليه من الاحتمال يتبع وقت الظهر فيتضيق مقدار الثلثة ايضا لها ويختص العصر بمقدار ركعة وعلى القول
الاخر يكون الاربع للعصر كما كان ولكن يزاحمها الظهر في قدر ثلثة كما يزاحم العصر المغرب بثلاث لو ادركت من وقتها مقداره
ركعة وهذا ليجري في العشائين ايضا على تقدير ادراك ركعة من المغرب في الوقت بان بقي الى النصف مقدار خمس ركعات
واما اذا بقي مقدار اربع ركعات فلا يبقى من وقت المغرب شيء اصلا فيختص الوقت بالعشاء ولا يتغير وقت المغرب على
القولين واما على القول باشتراك تمام الوقت بين الفرضين فلا خلاف ولعلهم في وجوب اداء الاخيرة في الاخر اذا بقي بقدرها
لكن يجب على هذا القول قضاء الاولى لعلهم ويستوي فيه الظهران والعشاءان كما صرح به العلامة نفسه ايضا في المنتهى ولا
يتغير هذا الحكم ايضا بالخلاف في كون الاربع للظهر او للعصر في الصورة المذكورة اذ الاربع وقت لهما على هذا القول مطلقا
لكن اذا بقي الوقت للاولى مقدار ركعة يجب تقديم الاولى واخراج العصر عن وقته بقدر ثلث واذا لم يبق يجب الاتيان
بالعصر في وقته وقضاء الظهر ومثله الحكم في العشائين على تقدير بقاء مقدار الخمس واما على تقدير بقاء الاربع فهي للعشاء
بلا خلاف فتامل ثم انه اذا ادركت ركعة من الصلوة في الوقت فهل الصلوة اداء او قضاء او بعضه اداء وبعضه
قضاء مذاهب اشهرها الاول بل ادعى عليه في الخلاف الاجماع ولا ثمرة تحته للخلاف الا في النية ولما كان الظاهر عدم
وجوب التعرض للاداء والقضاء في امثال هذه المواضع فلا حاجة لنا الى تحقيق القول في ذلك واما ما ذكره المصنف في الذكرى
من انه يترتب على الخلاف الحكم بالترتيب على الفائتة السابقة فعلى القضاء يترتب دون الاداء ففيه تامل بل الظاهر انه
لا خلاف في وجوب الاتيان بالصلوة التي بقي من وقتها مقدار ركعة مع الشرائط في ذلك الوقت وتقديمها على غيرها
من الفوائت لو كان فهي الظاهر ان المراد تعريفها وحصر اقسامها وعلى الوجهين يتوجه خروج بعض الاقسام
كالناقص عن الثلثة وما كان قبل التسع او بعد الحيض مع تخلل النقاء دون اقل الطهر وحمله على مجرد التمثيل لا يخلو من
ركاكة فتامل عن كون السابق عليها اي على التجاوز والتانيث باعتبار المجاوزة على ان الامر في التذكير
والتانيث سهل لا سيما في المصادر على ما قيل وللتكلف مجال فيه راجعا الى العشرة فان كل جزء سابق عليها

اي على ما بها

اى على تمامها بل على نفسها ولو بالذات فتأمل ‌ ‌ ‌ او فيها بعد ايام العادة اى ايام عادتها فى الحيض لا عادتها فان مع التجاوز

عن العشرة ترجع الى عادتها فى الحيض او فى النفاس ‌ ‌ ‌ اذا لم تتخلله نقاء اقل الطهر قيد لما بعد النفاس او الموجود قبل العشرة لا عادتها

وقوله او فيما صادف عطف على تتخلل وكذا قوله او يحصل والنفى وارد على المنفصل ذات الاجزاء الثلثة ونفيها انما هو

بنفى الجميع والمراد ان الموجود بعد النفاس وبعد العشرة استحاضة اذا لم يحصل احد من الامور الثلثة واما اذا تحقق

واحد منها فهو حيض اما اذا تخلل نقاء اقل الطهر اى تخلل عشرة فصاعدا بين فلم ترى فيها دما اصلا فلان ذكرنا ان

كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وهنا كذا اما اذا صادف ايام العادة بعد مضى عشرة ايام فصاعدا من ايام

النفاس وان انتشر الدم فلان ما يرى فى ايام العادة فهو حيض اذا تخلل اقل الطهر وكذا اذا حصل فيه التميز بشرائطه

واما اذا لم يوجد شئ منها فهو استحاضة وهو ظاهر واما ما ذكره سلطان العلماء فى توجيه هذه العبارة حيث كتب على

قوله او فيما صادف انه عطف على المنفى وتقدير الكلام انه او لم يصادف ايام العادة والمراد ان الموجود بعد

العشرة بامور الثلثة استحاضة اما بان لا يتخلل اقل الطهر واما بعدم مصادفة ايام العادة من الحيض على تقدير

التخلل فما كان بعد التخلل اقل الطهر ايضا اذا لم يصادف العادة استحاضة ليفهم كما كان قبل التخلل استحاضة فى الحيض

فى ذات العادة ما كان بعد التخلل وصادف العادة وغيره استحاضة انتهى ففيه ما فيه من التكلف اما اولا فلان ظ

لفظ النقاء هو ما ذكرنا وعلى ما ذكره يجب صرفه عن ظاهره مع انه لا فائدة فى الحاجة لاغناء اقل الطهر عنه واما

ثانيا فلانه على ما ذكره يكون قوله او فيما صادف عطفا على المنفى بتقدير او لم يصادف وقوله او يحصل لا يمكن حمله

على هذا الوجه وهو ظ بل يجب حمله على انه اذا لم يحصل التخلل فلم يحصل شئ من المصادفة وحصول التميز فيخرج الكلام

من الانتظام او نقول ان تقدير الكلام هكذا او لم يصادف فى ذات العادة او لم يحصل فى ذات التميز فالمنفصلة

حقيقة مركبة من جزئين لكن الجزء الثانى منهما فى ذات العادة امر دفى ذات التميز امر اخر وفيه بعد واما ثالثا فلان

على ما ذكره يكون قوله بعد مضى عشرة ايام فصاعدا من ايام النفاس حشوا لا طائل تحته بل ينبغى الاكتفاء بما قبله

بخلاف ذلك على التوجيه الذى ذكرنا لا لا يخفى على المتأمل بتوجه عليه ان الحكم بكونه استحاضة اذا لم يصادف

ايام العادة وان تخلل اقل الطهر مطلقا مشكل بل فى صورة النقاء والظاهر على ما يستفاد من كلماتهم انه حيض الا ان

يتصل بايام العادة ويتجاوز معها من العشرة اذ حينئذ يحكم بان ما صادف ايام العادة اى وقع فيها حيض والباقى

استحاضة واما اذا لم يتصل بها او اتصل ولم يتجاوز مجموعها عن العشرة فمقتضى فتاويهم كونه حيضا وحمل الكلام على ان مع علامة
المصادفة استحاضة في الجملة وهو ما اذا كان مع الاتصال او التجاوز بسبب جيد او خلاف ظاهر كلامه ايضا فتامل هذا ما كتبته
في سالف الزمان عند اشتغالي بقراءة هذا الكتاب على الوالد العلامة مع بعض زيادات سنح لي في اثناء نقله فاضفته
اليه وقد عرضت ما ذكرته في توجيه العبارة عليه طاب ثراه فاستحسنه وكان مطابقا لرأيه في حلها والان لي فيه تامل
فان الظاهر من فتاويهم انه لا عبرة في الحكم بكون ما يوجد بعد العشرة حيضا تخلل عشرة بيض بل يكفي انقطاع الدم ثم
عوده مع تخلل اقل الطهر بناء على ما ذكروا ان كل ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض ولم يستثنوا منه الا ما اذا اتصل
الدم فانهم حكموا بان ما صادف العادة حيض والباقي استحاضة وان مضى اقل الطهر وما هنا فالظاهر في حل العبارة
ان يقال المراد بنقاء اقل الطهر النقاء الحاصل في اقل الطهر فصاعدا وان لم يكن في تمام زمانه فعدم تخلل نقاء اقل الطهر
اما بان لا يحصل النقاء اصلا او حصل ولم يكن في جملة العشرة فصاعدا بل بيان دونها اي لا يكون زمن النقاء مع ما سبق
عليه من ايام حكم فيها على الدم بالاستحاضة بقدر اقل الطهر اذ على الوجهين يحكم على الموجود بعده بالاستحاضة
الا ان يصادف ايام العادة بعد مضي عشرة او يحصل تميز بشرائطه فالمعتبر كونه استحاضة عدم تخلل النقاء على الوجه
الذي ذكرنا ولكن عدم المصادفة وعدم حصول التميز فمتى انتفى شيء منها يكون حيضا ومع نقاء اقل الطهر على هذا
المعنى وان كان لا يخلو من تكلف لكن الظاهر ان الكلام على مقتضى قواعدهم لا يستقيم بدونه فتامل بعد مضي
عشرة فصاعدا هذا بناء على اشتراط تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس لحكمهم بان النفاس كالحيض وانه
حيض محتبس وقد تردد فيه في شرح الارشاد واحتمل عدم الاشتراط لعدم كونه حيضا حقيقيا وعدم استلزام المشابهة
الاتحاد في الحقيقة وعموم الاحكام ونقل عن العلامة في النهاية انه استقرب الاشتراط ثم ذكر ان في الاخبار الصحيحة دلالة
على الاشتراط في الحيض المتعقب للنفاس فيحكم به ويجزم مثله في السابق ايضا اذ لا قائل بالفرق مع ان في رواية
عمار الساباطي ما يدل على الاشتراط فيه ليفهم وقال الشيخ في الخلاف اما باعتبار الطهر بين الحيض والنفاس فلا خلاف
فيه والاخبار التي وردت بان اقل الطهر عشرة ايام يتناول هذا الموضع لانها عامة في الطهر عقيب الحيض وعقيب
النفاس وايضا روى عبد الله بن المغيرة عن ابي الحسن الاول عليه السلام في امرأة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما
ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس فاثبت

طاهرة ايام الطهر

كما في ايام الطهر بل ايام النفاس وهذا نص او محمل فيه غير شرائط بقي شرط اخر لا بد منه وهو ان لا يكون
فرضها الاخذ باحدى الروايات والا كان ما يختاره منها مستثنى ايضا وكانه ترك احالة على ما علم سابقا من حكم
من هذا شانه كذا في الحاشيه في بعض النسخ ولا يخفى انه لا بد ايضا من اشتراط ان لا يكون فرضها الرجوع الى
عادة الاهل او الاقران والا كان ما تراه في ذلك الوقت ايضا مستثنى ويمكن حمل العادة في كلام الشرح على ما يشمل
عادة الاهل والاقران ايضا ومع ذلك لا حاجة الى هذا الاشتراط ثم لا يخفى ظهور سياق هذه الحاشيه في الحمل الذي
ذكرنا لكلام الشرح دون ما ذكره سلطان العلماء فافهم في الوقت المذكور اى الاوقات المذكورة في
المتن التي حكم بكون الدم فيها استحاضه وهي بالذات ما سوى المستثنيات وقد ذكرنا بعض الاوقات الاخرى ايضا
ففيها ايضا يحكم بالاستحاضه وان كان بصفة دم الحيض لعدم امكانه واما ان لا تغمس القطنة اجمع
ظاهرا وباطنا ظاهره ان الاعتبار بغمس تمام القطنه اى جميع باطنه وجميع ظاهره في الغمس كلث بدون
السيلان متوسطه ومعه كثيره وبدون الغمس كلث قليله وان ثقب القطنه الى ظاهرها ما لم يغمس جميع الظاهر
وكلامه في شرح الشرايع المذكور فيه حيث كتب على قول المصنف اما ان لا يثقب الكرسف المراد بثقب الدم
الكرسف غمسه له ظاهرا وباطنا فيجب منه شيء من خارج وان قل فالاستحاضه قليله انتهى لكن الظاهر
من كلام الاكثر المستفاد من الاخبار ان الاعتبار بالثقب بمعنى خروج الدم من الباطن الى الظاهر ولو دون
عليه وان لم يغمس جميع الظاهر فمع الثقب كانت متوسطه او كثيره وبدونه قليله ويمكن حمل كلامه هاهنا على
هذا المعنى بان يجعل قوله ظاهرا وباطنا بيانا للمراد بغمس القطنه اجمع اى المراد منه وصوله الى الظاهر والباطن
معا وان لم يستوعبها لكن حمل كلامه في شرح الشرايع عليه بعيد جدا ثم انهم لم يتعرضوا لتحديد القطنه
وزمان اعتبار الدم فالظاهر الرجوع فيها الى العرف والعادة كما ذكره صاحب المدارك فتامل تتوضأ
لكل صلوة هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال ما لم يظهر على القطنه فلا غسل
عليها ولا وضوء وعن ابن الجنيد انه اوجب عليها الاغسال الثلثة والا فغسل في اليوم والليلة والظاهر انه
لا فرق في الصلوة بين الفريضه والنافلة لعموم صحيحة معوية بن عمار وان كان الدم لا يثقب الكرسف
توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وصحيحه زرارة تصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم

ويجوز للشيخ صلوة ما شاء من النافلة بوضوء الفريضة وكانه حمل الصلوة على المعهودة وهي اليومية او الفريضة
ولو جوزنا لها فعل القضاء انتجه الخلاف كما ذكره المص في الذكرى   لعدم العفو عن هذا الدم مطلقا اي وان كان
اقل من الدرهم والكلام فيه مجال كما اشرنا اليه سابقا ومع ذلك فهي مما لا يتم فيه الصلوة وظاهرهم جواز الصلوة
في النجس منه مطلقا وان كان بنجاسة لم يعف عنها في غيره كما صرح به المحقق في الشرايع مع انها ليست من الملابس
وادلة عدم جواز الصلوة في النجس مخصوصة بها وكان نظره لعين الى نجاستها في نفسها بل الى تنجس المحل بها بما
باعتبار رطوبتها ورطوبتها في الباطن فلا يرد ما اورد فالبحث الكلام الاول هنا والاولى التمسك بالاجماع كما
ادعاه العلامة في المنتهى وفي بعض الاخبار ايضا الحكم بتغيير القطنة في حال القليلة والظ عدم الفرق بين القليلة
وغيرها في ذلك وفي حكم تغييرها تطهيرها كما سيذكره في الخرقة ثم ان الشيخ في المبسوط والنهاية حكم بتغيير الخرقة
في هذا القسم ايضا ولعله للاستحباب والاحتياط دفعا لاحتمال حصول رطوبة اليها فلو كان المعتبر في المتوسطة
غمس جميع الظاهر والباطن كما هو ظ كلام المتن كما اشرنا اليه فوق القليلة ربما خرج الدم وتنجست الخرقة وان لم يسل فحكمه
بتغيير الخرقة يمكن ان يحمل على الوجوب في هذه الصورة فتدبر   وغسل ما ظهر من الفرج عند الجلوس اما مطلقا
على القول بعدم العفو عن هذا الدم مطلقا على ما ذكره او مع زيادته عن القدر المعفو على الاحتمال الذي ذكرنا
من التسوية بينه وبين غيره في العفو عما عفي عنه فتامل   فقد علم ما سلف من وجوب ازالة النجاسة عن الثوب
والبدن وما ذكر من تغيير القطنة والخرقة لعدم شمول الثوب لهما   وما يتبعها بغير سيلان ان المتوسطة
على هذا الوجه هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد وابن ابي عقيل انهما سويا بينها وبين الكثيرة
في وجوب ثلثة اغسال مع ما نقل عنهما من الخلاف في الاولى ايضا كما اشرنا اليه سابقا ووافقهما في هذه التسوية
المحقق ليف في المعتبر وقال والذي ظهر لي انه ان ظهر الدم على الكرسف وجب ثلثة اغسال وان لم يظهر لم يكن
عليها غسل وكان عليها الوضوء لكل صلوة ووجهه العلامة ايضا في المنتهى وجماعة من محققي المتاخرين
وما ذهبوا اليه لا يخلو عن قوة والكلام حج في كفاية الاغسال الثلثة او وجوب الوضوء وتعدده او
لكل صلوة كما الكلام في القسم الثالث على ما سيجيء   على ما ذكر في الحالة الاولى من تغيير القطنة والوضوء
لكل صلوة والذي صرح به الكثر هو الغسل للغداة والوضوء للصلوة الاربع والظ ان ايجاب

للغداة تبعا للخلاف

للغداة مبنى على الخلاف في وجوب الوضوء في اغسال غير الجنابة فمن اوجبه كالشيخ ومن تبعه اوجب هاهنا ايضا كما ذكر

هاهنا ومن لم يوجبه كالسيد المرتضى فلا وضوء عنده الا للصلوات الباقية فانهم   ولو كانت صائمة قدمته

على الفجر كذا ذكره المصنف في الذكرى والدروس وظاهره وجوب التقديم ولذا نسب في شرح الارشاد الى المصنف انه قطع بوجوب

التقديم لكن لا يظهر له مستند صالح فانهم تمسكوا في توقف صحة صوم المستحاضة بقيامها على الغسل بصحيحة علي بن مهزيار قال

كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او دم نفاسها في اول شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من

غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب تقضي صومها ولا تقضي صلوتها

لان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يامر فاطمة والمؤمنات من نسائه بذلك وهذه الرواية مع عدم ذكر المكتوب اليه ومخالفتها

لما عليه الاصحاب بالفرق بين الصوم والصلوة غاية ما يستفاد منها توقف صحة الصوم على كل غسل وجب عليها للصلوة

وح يكفي في صحته فعلها الاغسال للصلوات ولا دليل على ما ذكره من التقديم نعم بعد القول بوجوبه الاحوط فعله عملا بهم

خروجا من الخلاف لكن لشرط مراعاة تضيق الوقت واما احتمال عدم اعتبارها كما يشعر به حكمهم بتقديمه من غير تقييد

فهو ضعيف جدا فتامل وفي شرح الارشاد ذكر ان اطلاقهم الحكم بتوقف الصوم على الاغسال المعهودة يشعر بعدم تقديم

غسل الفجر عليه للصوم لان المعتبر منه للصلوة ما كان بعد الفجر فليكن للصوم كذلك لحملهم الاطلاق لعدم تعلقه للصوم

ولا يبعد ذلك وان كان دم الاستحاضة حدثا في الجملة لمغايرته لغيره من الاحداث ويحتمل وجوب تقديمه على الفجر هنا

لانه حدث مانع من الصوم يجب تقديم غسله عليه كالجنابة والحيض المنقطع ولان جعل الصوم غاية لوجوب غسل

الاستحاضة مع الغمس يدل عليه لان ما كان غاية منه الفعل تقديمه عليه ولان اغتفار دم في بعض الاحيان بالتعيين الى

العبادات للمشقة لا يوجب القياس عليه انتهى وبعد ما ظهر لك مستند الحكم تعلم قوة ما ذكره اولا وضعف ما ذكره

من الاحتمال وما ذكر له من الوجوه والعلامة في المنتهى توقف في ذلك وهذه عبارته وهل يشترط في الصوم

غسل العشائين والظهرين او تقديم غسل الغداة على الفجر اشكال   ولو تأخر الغمس عن الصلوة فلا

في انه لا يجب عليها للصلوة الباقية الا الوضوء لكل صلوة واما نفيه الحرمة فلا يختلف بكون الغمس قبل الصبح

او بعده وهو ظاهر ولو كانت صائمة فهل يجب عليه الغسل ح للصوم لم يحضرني الان تصريح منهم بذلك وجعلهم

الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة مع الغمس الشامل للوسطى والكثيرة يشعر بالوجوب لكن لا يظهر له مستند

فان مستند الحكم من الاخبار وهو حجة على ابن حمزة كما اشرنا اليه وهو كما ترى لا يدل الا على اقتضاء الصوم بترك جميع الاغسال
بين تغسل لكل صلوتين ومع ان الوسطى على القول المشهور ليست كذلك لا غسل عليها في الصورة المذكورة للصلوة
فالحكم بتوقف صومها على الغسل لها لا وجه له فتامل وما يسيل حمله جميع لا حلاف بين الاصحاب في وجوب الاغسال
الثلثة في هذا القسم واما الخلاف في الوضوء فاقتصر جماعة منهم على الاغسال الثلثة واثبت المفيد الوضوء للظهرين
وكذا العشائين وكذا صلوة الليل مع الغداة كالاغسال واوجب ابن ادريس مع الاغسال الثلثة الوضوء لكل صلوة
كما ذكرها وتبعه عامة المتاخرين وقد بالغ المحقق في المعتبر انكار هذا القول والتشنيع على قائله فقال وظن غالط
من المتاخرين انه يجب على هذه مع هذه الاغسال وضوء مع كل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا وربما
غلطه لما ذكره الشيخ في المبسوط والخلاف ان المستحاضة لا تجمع بين فريضتين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها
وليس على ما ظن بل ذا لك مختص بالموضع الذي تقتصر فيه على الوضوء ولكن الاخبار هنا وكذا في المتوسطة الاقتصار على
الاغسال فالظاهر هو القول الاول الا ان يثبت وجوب الوضوء مع كل غسل سوى الجنابة كما وقع في بعض الاخبار وحج على
قول المفيد فالمتاخرون فليس لهم مستند صالح وذكر الشهيد في شرح الارشاد ان الاخبار الصحيحة دلت على المشهور اي
مذهب المتاخرين وهو اعلم بما قاله والاحوط في القسمين الاتيان بالاغسال الثلثة مع الوضوء لكل صلوة
تغتسل ايضا للظهرين وهذا على سبيل الرخصة فيجوز التفريق مع تعدد الغسل كما صرح به في شرح الارشاد وقال بل ربما
كان افضل وفي المنتهى جزم باستحبابه وانه ابلغ للتطهير وتبعه شارح القواعد وفي الذكرى قطع بالجواز وحكى
عن المنتهى جزمه باستحبابه ولو لم يكن الجواز اجماعيا امكن المناقشة فيه بناء على ظاهر الروايات فتدبر
وتغير الخرقة فيها الظاهر انه ايضا اجماعي كتغيير القطنة والا فاذا كانت مما لا يتم فيه الصلوة اشكل الحكم بوجوب تغيرها
باعتبار نجاستها كما ذكرنا في القطنة فتذكر وانما يجب الغسل في هذه الاحوال اه اعلم ان هيهنا مسايل لا بد من
تحقيق القول فيها لتظهر بعد ذلك حقيقة ما ذكره الشيخ هيهنا الاول انه اذا انقطع دم الاستحاضة في غير
وقت الصلوة بعد ما فعلت موجبه وقت الصلوة فما حكمه فنقول نقل المص في الذكرى عن الشيخ انه حكم بان انقطاع
دمها يفسد الوضوء يوجب الوضوء ولم يذكر البرء وقيده بعض الاصحاب بالبرء ثم حقق ان دم الاستحاضة في
حدث يوجب الوضوء وحده تارة والغسل اخرى فاذا امتثلت فان كان حال الطهارة منقطعا واستمر الانقطاع

للوضوء والغسل

فلا وضوء ولا غسل لانها فعلت موجبه وان خرج بعدها او في اثنائها دم ثم انقطع اما في الاثناء او بعده فان كان انقطاع
فترة فلا اثر له لانه بعوده كالموجود واما ان كان انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم لان الشارع
علق على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم الاستحاضة والطهارة الاولى كانت لما سلف قبلها من الدم ولا يلزم
من صحة الصلوة مع الدم عدم تاثيره في الحدث وهذه المسئلة لم نظفر فيها بنص من قبل اهل البيت عليهم السلام ولكن ما افتى به
الشيخ هو قول العامة بناء منهم على ان دم الاستحاضة يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقي ما كان عليه ولما كان
الاصحاب يوجبون الغسل فليكن مستمرا هذا كلامه وفيما بحثه تامل اذ كون دم الاستحاضة حدثا مطلقا ممنوع لعدم الدليل فيه
على ايجابه الوضوء او الغسل مطلقا بل في الاوقات المخصوصة والوقت الذي وجب فيه ههنا ليس بمنافيه بل دخل
انقطع الدم مع سقوط اعتباره شرعا بفعل ما اوجب عليها من الغسل او الوضوء واستباحة الصلوة فالاصل بقاؤها
وعدم ايجابه لشيء اصلا ولو سلم كونه حدثا فلا نسلم الا وجوب الوضوء لثبوته في الاستحاضة مطلقا بخلاف الغسل
اذ لم يرد الا في مواضع مخصوصة لا يتحقق هنا وجوبه في المتوسطة لغير الصبح وفي الكثيرة للصلوة الثانية
مع الجمع ولعموم ادلة الوضوء يخرج ما يخرج بدليل كالمتطهر غير الاستحاضة لخروجه بالاجماع فيبقى الباقي ولعدم ظهور
قول بعدم ايجابه لشيء اصلا لما ذكرنا من الادلة وعدم انتهاض دليل على وجوب غير الوضوء فيحكم بالوضوء
حذرا من خرق الاجماع ومن ههنا ظهر ان ما نقل عن الشيخ لا يجب ان يكون بناؤه على مذهب العامة كما حكم به المصنف واستحسنه
الشيخ في شرح الارشاد وحكم بانه في غاية الوضوح وظاهر الاخبار الواردة في هذا الباب وجوب وظيفة كل حالة عند
وجودها في وقت الصلوة الذي هو وقت الخطاب بتلك الوظيفة لا مطلقا كما يظهر بالتامل فيها لكن ظاهر الصحاح
من بينها كما سيجيء وبالتيسر يوجب الغسل بالسيلان في الجملة ما بين الظهرين والمغرب بعد ما صلت الظهرين وهو
بالملازمة يشملها اذا انقطع وقت المغرب لا في مؤيد لما بحثه الشارح انه اذا ثبت احد الاحوال الثلثة في وقت
الصلوة فهل يستصحب حكمها في جميع الصلوات ما استمر الدم وان انتقلت من حالة الى اخرى ام لا بد في وقت كل صلوة
من اعتبار الدم فيه ولا ريب ان الظاهر اعتباره في وقت كل صلوة اما اذا انتقل من القلة الى الكثرة فلصدق الكثرة
الثانية در عليه حينئذ فيثبت حكمها واما في العكس فلان الحالة السابقة لها تعم الحالة اللاحقة فيثبت لها حكمها بمقتضى الاخبار واما
الحالة السابقة فقد انقطعت عنها وثبوت وظيفتها بعد الانقطاع ما استمر الدم في الجملة يحتاج الى دليل ولا دليل

يدل عليه الثالثة انه في الصورة الاخيرة وهي لو انتقلت من الكثيرة الى القلة او التوسط على المشهور هل يجب عليها بالانقطاع
الحالة السابقة شيء مضافا الى حكم الحالة اللاحقة ام لا فنقول الظ على وفق ما ذكره في مسئلة الانقطاع بالتطهير انه
على راي الشيخ لا يجب عليها للانقطاع الحالة السابقة الا الوضوء وتاتي به في ضمن الوظيفة اللاحقة فلا يجب عليها بالانقطاع
سوى الوظيفة اللاحقة واما على راي المص فالظ انه لا بد لها من غسل للدم الكثير السابق اذا لم يقع الغسل بعده ثم
تاتي بوظيفة القليلة اذا انتقلت الى القلة وكذا اذا انتقلت الى التوسط على المشهور في غير الصبح واما فيها فالغسل
للصبح يكفي للوظيفتين جميعا ويجيئ الصحاف يشعر بما ذهب اليه المص لان مفهومها الحكم بالغسل بتحقق الكثرة في الحائل
في ما بين الظهرين والمغرب وهو يشمل ما اذا انتقلت وقت المغرب منها الى حالة اخرى ايضا هذا واذ قد احطت خبرا بهذه
الفروع فنقول عبارة المتن ربما اوهمت ثبوت وظيفة الكثيرة مطلقا مع وجود الدم الموجب قبل فعل الصلوة وان
كان في غير وقتها اذا لم يكن قد اغتسلت له بعده في الوقت السابق لكن هذا مما لا وجه له كما اشرنا اليه في المسئلة الثانية
فالصواب حمله على ثبوت غسل واحد فقط بذلك كما ذكرنا في المسئلة الثالثة لا مع الجمع بين الصلوتين ولا مع غسل اخر
لصلوتين اخريين بل يصدق عليه في الوقت الثاني انه قد اغتسلت له بعده فيخرج بانشرطه والقرينة على ان مراده ذلك
استشهاده بخبر الصحاف فانه لا يفهم منه الا ثبوت الغسل بكثرة الدم وان كان قبل وقت العشائين ولا دلالة له على ازيد
من ذلك اصلا واما ما نقله من القول باعتبار اوقات الصلوة وحكمه بانه لا شاهد له ففيه ان ثبوت الحكم عند وجود الحالة
وقت الحكم ظ الاخبار وما الاخلاف فيه واما ثبوته مع وجودها قبل ذلك فيحتاج الى دليل وشاهد فالشاهد على التم
لا على القائل فلا ينبغي التعريض الى هذا القائل بنفي الشاهد له بل اذا كان خبر الصحاف شاهدا على ما ذكره ينبغي ان يحمله
على القائل هذا واما ما نقله في الحاشية عن المص في الدروس والذكرى فبيانه انه رحمه الله قال في الدروس ولا اعتبار في
الكمية باوقات الصلوة في ظ خبر الصحاف وفي الذكرى نقل ان الصحاف روى عن الصادق ع فلتغتسل وتصلي الظهرين
ثم لتنظر فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب فلتتوضأ لكل صلوة ما لم تطرح الكرسف فان طرحته وسال
وجب عليها الغسل وان طرحته ولم يسل فلتتوضأ ولا غسل عليها وان كان اذا امسكت الكرسف يسيل من خلفه
صبيبا فعليها الغسل ثلثا ثم قال وهذا يشعر بان الاعتبار بوقت الصلوة فلا اثر لما قبله انتهى كلام المتن وقبله
المحقق الثاني في شرح القواعد ولعله صاحب المدارك على ان مراده انه لا اثر لما قبله اصلا وانه لا يترتب عليها

مورده الاشكال

في صورة الانتقال من الكثرة الى القلة سوى وظيفة القليلة فاورد عليه ان خبر الصحاف لا يدل على ما ذكره بل
على خلافه وعلى ما فهموه الاصحاب ذكروه لكن يمكن حمل كلام المصنف على ما ذكرنا في المسئلة الثانية من ان الاعتبار بوقت
كل صلوة وليس اذا انتفت احدى الاحوال في وقت صلوة فيستصحب حكمها في جميع الصلوات ما استمر الدم فان انتقلت
الى حالة اخرى وح فاشعار خبر الصحاف بما ذكره بل ظهوره كما عبر به في الدروس ظ فان ظ قوله عم ما لم تطرح الكرسف
الغسل اه ان الحكم الاول ثابت ما لم تطرح الكرسف فان طرحت الكرسف وسال الدم فبعد ذلك انتقل حكمها ووجب
وانا لم نجد صحيحا الاحتمال لان يحمل على ان الحكم ذلك ما لم تطرح الكرسف اى اذا لم تطرح الكرسف اما اذا طرحت
الكرسف وسال الدم فوجب عليها الغسل وح فلا يدل على انتقال حكمه بل هو بيان لحكم كل صورة اذا وقعت
بلا نمو الاخرى فتدبر والقرينة على ان مراده ما ذكرناه هو ما نقلنا عنه في مسئلة الانقطاع حيث قال فان انقطع
دم الاستحاضة انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة الوضوء
والغسل وهذا دم استحاضة لجريانه بعينه في هذه الصورة فالظ انه ليس مراده نفي الغسل لانقطاع الحالة
السابقة بل ما ذكرنا من عدم بقاء الحالة السابقة مطلقا والانتقال الى حكم الحالة اللاحقة ويؤيده ليفهم ما ذكرنا
انه قال في موضع اخر بعد مسئلة الانقطاع باسطر قليل الاعتبار في الكثرة والقلة باوقات الصلوة فلو سبقت
القلة وطرءت الكثرة انتقل الحكم فلو كانت الكثرة بعد الصبح اغتسلت للظهرين الى اخر ما ذكره فالظ
ان مراده هنالك ايضا هو ما اشار اليه هيهنا من انتقال الحكم لا عدم الاعتبار بالدم السابق على الوقت
اصلا فتامل   اذا لم يكن فقد اغتسلت له بعده فلو اغتسلت له بعده انقطع عنها حكم الحالة السابقة فلو تجدد
بعده دم فله حكمه فلو كان قليلا فلا يجب له الا الوضوء واما ما كتبه سلطان العلماء هيهنا من قوله فلو اغتسلت
بعد الدم لا يجب الغسل وان رات الدم بعد الغسل فيفيد ما فيه حيث اطلق الدم بل يجب تقييده بالقليل او نوعه
الكثير اذا كان في غير الصبح على المشهور فتامل   في الحاشية على عدم اعتبارها صريحا دعوى المراعاة لا يخ من شئ والاولى
الظهرين
دعوى الظهور فان قوله عم فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب كما ذكره لانه اعتبر عدم السيلان ما بين
الى المغرب لا في وقت المغرب فقط ومفهومه انه اذا سال فيما بين الوقتين في الجملة فليس الحكم الوضوء بل الغسل
ودلالته على المطلوب ليست صريحة على ان النسخ في نسخها مختلفة ففي بعضها بغير التثنية على ما نقلنا وح فالامر كما ذكرنا

وفي بعضها بغير التاء ثم وح قال الظ ايضا حمله على ان المراد ما بين المرة وبين المغرب اي بين الوقت الذي فيه المرة مطلقا وبين
المغرب ويوافق النسخة الاولى لكن يمكن حمله على ما بين المرة بعد دخول وقت المغرب وبين المغرب اي الصلوة ويدل على هذا انه
على ما ذكره في الاولى الاكتفاء بالوضوء للظهر وفيه تدبر ثم ان رواية الصحاف هذه لما كانت من المشكلات فلا باس ان ننقلها
ههنا بتمامها ونشير الى ما نفهمه هنا وما فيها من الاشكال وان خرجنا بذلك عما هو دابنا في هذه الحواشي من رعاية الاخفاء
وترك الاطناب مخافة الاسهاب وملالة الاصحاب فنقول متن الرواية هكذا قال قلت لابي عبد الله ع ان ام ولدي ترى الدم
وهي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال لي اذا رات الحامل الدم بعد ما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كان ترى فيه
الدم من الشهر الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ ولتحتشي بالكرسف وتصلي واذا
رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة
عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضتها فان انقطع الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وان لم ينقطع عنها الدم
الا بعد ان تمضي الايام التي كانت ترى الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل ولتحتش ولتستثفر وتصلي الظهر والعصر
ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح
الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها الغسل قال وان طرحت الكرسف عنها ولم يسل الدم
فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى
فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي وتصلي وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب
والعشاء الآخرة قال وكذلك تفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها هذا تمام الرواية وهي
من الروايات التي تدل على حيض الحامل وقوله ع ليس من الرحم ولا من الطمث ظاهره بقرينة ما الحق به من الحكم ان المراد
بنفي كونه من الرحم نفي كونه استحاضة اما بتخصيص ما من الرحم بالاستحاضة او بتعميمه بحيث يشمل الحيض والاستحاضة جميعا
فيكون نفي الطمث بعده نفيا للخاص بعد العام والمعنى على هذا ان هذا الدم ليس باستحاضة ولا حيض وله حكم ثالث
وهو انها تتوضأ له وتحتشي وتصلي مطلقا ولم يذكر هذا الدم فيما رأيناه من كلام الاصحاب والاولى ان يحمل نفي كونه
من الرحم بمنزلة التعليل لنفي كونه طمثا اشارة الى ان الطمث هو الذي من الرحم اي تقذفه الرحم بالطبع والاستحاضة
ليس كذلك بل من علة فيكون المراد الحكم بانه ليس بحيض بل استحاضة ويكون الاكتفاء فيه بالوضوء انما هو في بعض

تمام دار بعمل

اثنائه ولم يفصل فيه تفصيلا على ما فصل بعد ذلك وعلى التقديرين فالفرق بين مضي عشرين يوما وعدمه مما لم يظهر
وجهه ولا يبعد على الوجه الثاني ان يكون التأخير عن العادة عشرين يوما لما تبين الحمل والحكم بعدم كونه حيضا
بناء على عدم امكان حيض الحامل المستبان حملها كما ذهب اليه الشيخ هنا والشيخ في النهاية يعمل بمضمون الرواية
وكأنه حملها على الوجه الثاني فانه قال في الحبلى اذا رأت الدم في الايام التي كانت تعتاد فيها الحيض فلتترك الصلوة
الحايض فان تأخر عنها الدم بمقدار عشرين يوما ثم رأته فان ليس بدم الحيض فلتعمل ما تعمله المستحاضة انتهى وقوله
فلتغتسل وتحتشي اه اي لتغتسل من الحيض بعد مضي ايام العادة ولتعمل ما تعمله المستحاضة في ذلك اليوم او اليومين
الذي لم ينقطع فيه الدم وهذا ما يدل على عدم وجوب الاستظهار كما هو مذهب جماعة المتأخرين فافهم ثم مفاد ظ
هذه الرواية على ما افهم ان المستحاضة اذا لم يسل دمها عن الكرسف اذا احتشته فليس عليها الا الوضوء لكل صلوة
وليس عليها طرح الكرسف لكن ان اتفق طرحها له فان لم يسل الدم بعد الطرح ايضا فحكمها حكم الاول وان سال
الدم بعد الطرح فعليها الغسل في اي وقت اتفق وان سال مع امساك الكرسف فعليها الاغسال وهذا
لا ينطبق على شيء من المذاهب المنقولة من الاصحاب في الاستحاضة فاستدلالهم بها على المذهب المشهور من تقسيم
الاستحاضة الى الاقسام الثلثة واختلاف احكامها على ما ذكروه كما ترى الا ان يقال ان المتوسطة التي ذكروها وهي ما تجاوز الدم
الكرسف ولم يسل عنه يلزمها طرح الدم مع امساك الكرسف بحيث اذا طرحت الكرسف سال ويحمل الرواية على وجوب
الغسل على من كانت بهذه الهيئة وان لم يطرح الكرسف بالفعل ويحمل الغسل على الغسل لخصوص الصبح بناء على
كون ذلك معلوما عندهم وح فينطبق على ما ذكروه ويمكن ايضا ان يحمل الغسل على الجنس ويكون المراد في هذا الشق
ايضا وجوب الاغسال الثلثة كما في الشق الاخير فينطبق على مذهب المحقق ومن وافقه من وجوب الاغسال فيها
القليلة ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف والتعسف ومع ذلك فالظاهر منها عدم وجوب طرح الكرسف عند
كل صلوة خلاف المعروف بين الاصحاب من وجوب تغييره عند كل صلوة بل الاجماع عليه على ما نقله في المنتهى وبالجملة
فتطبيق هذا الخبر على مذاهب الاصحاب مشكل جدا فكيف بالاستدلال به   قوله الولادة مأخوذ من النفس التي
هي الولد لخروج الدم عقيبه او معه او من النفس التي هي الدم او من تنفس الرحم بالدم يقال نفست المرأة
على المعلوم والمجهول بكسر الفاء فيهما وقد يطلق النفاس على الحيض ولم يستعمل في الفعل المعلوم والولد منفوس

والمرأة نفساء بضم النون وفتح الفاء والمد والجمع نفاس ايضا بكسر النون مثل عشراء وعشار ولا ثالث لهما ويجمع ايضا على
نفساوات كذا في الذكرى وشرح الارشاد والظاهر انه نقل المعنى اللغوي في اصطلاح الفقهاء والافتاء لغة على ما ذكره
الهروي في الغريبين هو ولادة المرأة ثم ادخال الخارج معها في النفاس هو المشهور بين الاصحاب لحصول المعنى
المشتق منه فيه فيتناوله اطلاق النصوص ونقل عن السيد المرتضى انه خصه بالخارج عقيب الولادة وكذا الشيخ
في الجمل وربما يحكى الاستدلال له بموثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في المرأة يصيبها الطلق اياما او يوما او يومين فترى
الصفرة او دما قال تصلي ما لم تلد وفيه انه لا يدل الا على نفي الامكان قبل الولادة لا معها ايضا الا ترى انه يقال
لا يتحرك المفتاح ما لم يتحرك اليد مع ان حركته مع حركتها فافهم فان فرض العلم بكونه نفاسا فشئ اشكال زاد
في الذكرى بقول اربع من القوابل ولعل الشهيد اسقطه بناء على انه مع فرض العلم لا وجه لاعتبار كونه بقول اربع
من القوابل بل يكفي العلم مطلقا نعم يمكن الاعتبار بقول اربع من القوابل ايضا وان لم يحصل به العلم ولعل المراد بالعلم
في الذكرى هو العلم الذي كان حجة شرعا وان لم يحصل اليقين فاشار بالتقييد الى انه انما يحصل بقول اربع من القوابل
ويؤيد ما ذكرنا انه قال في الدروس ويكفي المضغة لا العلقة الا ان تشهد اربع نساء عدول بانها مبدأ الولد فاعتبر
شهادتهن من غير اعتبار العلم ثم انه لم يشترط اليقين في المضغة واشترطه الشهيد هنا تبعا للذكرى ولعل بناء ما
في الدروس على حصول اليقين في المضغة غالبا فلا حاجة الى اشتراطه وبناء ما في الذكرى على ما ربما حصل الاشتباه
فيه ايضا فيحتاج الى ذلك ثم مع الاشتباه اذا كفى شهادة الاربع في العلقة فلتكف في المضغة بطريق
اولى فلو حملنا كلام الذكرى من تعميم العلم في العلقة ينبغي تعميم ما اشترطه من اليقين ايضا في المضغة
فافهم ثم ان المحقق الثاني في شرح القواعد توقف في هذا الحكم لانتفاء التسمية واعترض عليه في شرح الارشاد
بانه لا وجه له بعد فرض العلم وفيه انه توقفه باعتبار عدم صدق الولادة عرفا وان علم كونه علقة
وانه مبدأ نشو آدمي اذ لا دليل على صدق النفاس بمجرد ذلك ما لم يصدق الولادة فالتوقف في محله
وربما امكن التوقف في صورة كونه مضغة ايضا للتوقف في صدق الولادة معه ايضا الا ان يثبت اجماع فيه فتامل
ولو سقط الجزء منفصلا اه هذا هو المشهور بين الاصحاب ان مع تعدد الولد يكون ابتداء نفاسها من
الاول وعدد ايامها من وضع الاخير وان زاد المجموع من اكثر النفاس لكن هل يكون لكل نفاس على حدة

وبناء على

ويتفرع على الخلاف فيما انقضى فيه او المجموع نفاس واحد صرح جمع منهم بالثاني بالاول وظاهر كلام بعضهم كالعلامة هو الثاني
وهو مبني على الغالب من عدم تراخي الثاني عن الاول بما زاد عن اكثر النفاس او العادة والا وجب القطع بتعدد
النفاس ويظهر فائدة الخلاف فيما لو تخلل النقاء بينهما فانه على الاول يحكم بكونه طهرا مطلقا وان لم يزد من وضع
الاول الى انقطاع الدم من وضع الاخير على اكثر النفاس وعلى الثاني يحكم عليه بالنفاس فان النقاء المتخلل بين
ايام النفاس نفاس كما في الحيض وعلى الاول لا طهر وتردد المحقق في المعتبر في كون الدم الخارج قبل ولادة الثاني
نفاسا من حيث انها حامل ولا حيض ولا نفاس مع الحبل ثم رجح كونه نفاسا لحصول مسمى النفاس فيه وهو تنفس
الرحم بدم بعد الولادة فيكون لها نفاسان هذا واما اذا انقطع الجزء منفصلا فقد ساوى الثاني بينه وبين تعدد
الولد كان اما لكون المجموع نفاسا واحدا ههنا اظهر منه هناك بل يحتاج الحكم بكون ما زاد عن الاكثر
او العادة بالنسبة الى ما يخرج مع الجزء الاول استحاضة وان يزد عن ذلك بالنسبة الى الجزء الآخر ويحتمل ايضا
ان الاعتبار فيه بالجزء الذي يصدق معه الولادة عرفا دون الاجزاء الاخرى لكن يشكل فيما اذا انقطع بحيث
لا يبقى جزء كامل الا ان يعتبر في خروج الجزء الذي يصدق به الولادة عرفا بعد ملاحظة خروج الاجزاء السابقة وان
بقي بعض الاجزاء بعد وهذه الاحتمالات وان لم يذكر في كلام الاصحاب لكن لما كانت المسألة مما لم يتعرض له الاكثر
ولم يظهر فيه نص ولا اجماع فكأنه لا منع فيها من تجويز احتمال آخر لم يذكره من تعرض لها وقال المصنف في الذكرى
لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي فالدم نفاس على الاقرب ولو وضعت الباقي بعد العشرة امكن
جعله نفاسا آخر كالتوأمين وعلى هذا لو تقطع   تعدد النفاس ولم اقف فيه على كلام سابق انتهى
وظاهره ان ما خرجت من الاعضاء المتفرقة في العشرة يجعل للجميع نفاسا واحدا وما خرج بعد العشرة احتمل
فيه ان يكون له نفاس آخر وقوله كالتوأمين الظاهر بقرينة ما سبق منه في مسألة التوأمين انه تشبيه في الحكم
الثاني اي كما ان في التوأمين لكل منهما نفاس على حدة وان كان الحكم فيهما مطلقا وذلك لانه قال في مسألة
التوأمين ذات التوأمين فصاعدا يتعدد نفاسها عملا بالعلة فلكل نفاس حكم نفسه وان تجاوز
العشرة فالباقي طهر حسبما مر وقوله وان تجاوز العشرة اي كل واحد لا المجموع اذ مع الحكم بتعدد النفاس
لا وجه للحكم بكون الباقي طهرا بمجرد تجاوز المجموع ويمكن ان يحمل كلامه ههنا على تعدد النفاس ايضا

الجزء الخارج مطلقا ويكون حقه ولو وضعت الباقي بعد العشرة على سبيل المثال و نبد بعد لكن التشبيه بالتوأمين ثم تحمل على ظاهره فتأمل عما يخرج قبل الولادة ولما انه لا خلاف فيه كما يظهر من الخلاف بين الخاصة والعامة ايضا ويدل عليه ايضا مضافا الى اصالة عدم سقوط العبادات ما تقدم من رواية عمار فتذكر الاول امكان كونه حيضا وهذا مبني على القول بامكان حيض الحامل كما هو الاصح عند المص والشيخ لكن الشيخ في الخلاف ادعى اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض وانما اختلفوا في حيضها قبل ان يستبين الحمل وهذا قبل الاستبانة هذا ومن شرائط امكانه ان يتخلل بينه وبين النفاس اقل الطهر كما هو رأي المص واختاره الشهيد وادعى في الخلاف عدم الخلاف فيه كما نقلنا سابقا فتذكر فلا نفاس عندنا وخالف فيه بعض العامة فاوجب الغسل لخروج الولد ومنهم من جعله ملقا اصغر والاكثر قدرا للعادة في الحيض اختلف الاصحاب في اكثر النفاس فالمشهور بينهم ان الاكثر عشرة ايام لكن منهم من اطلق ذلك كما فعله الشيخ في الخلاف والمبسوط والنهاية ومنهم من فصل وحكم بان المعتادة ترجع الى عادتها في حيضها والمبتدأة الى عشرة كما ذكره المص هنا ومنهم من اطلق ان الاكثر ثمانية عشر يوما ومنهم المرتضى وابن الجنيد وابو الصلاح والصدوق وسلار وادعى عليه المرتضى الاجماع وذكر الشيخ في التهذيب انه قال الشيخ والكثر ايام النفاس ثمانية عشر يوما فان رأت الدم النفساء يوم التاسع عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس وانما هو استحاضة فلتعمل بما رسمناه للمستحاضة وتصلي وتصوم وقد جاءت الاخبار معتمدة في ان اقصى مدة النفاس هو عشرة ايام وعليها اعمل لوضوحها عندي وقد وضع في النسخ علامة المتن على جميع ذلك وعلى هذا ففيه رجوع المفيد من القول بثمانية عشر الى القول بالعشرة كما نقله عنه في المدارك ويحتمل ان يكون قوله وقد جاءت الاخبار ابتداء كلام الشيخ الطوسي وعلى هذا فيكون مذهب المفيد هو الاول وهذا الظهر بحسب السياق ويرشد اليه كلام المص في الذكرى حيث نقل هذه العبارة عن الشيخ في التهذيب وتبعه المص في شرح الارشاد وفي عبارة الشيخ بعد ذلك ما يؤيد كلا من الاحتمالين وما عندنا من نسخ المقنعة مختلفة ففي بعضها كما نقله الشيخ بدون قوله وقد جاءت الاخبار الخ وفي بعضها وفي بعضها العبارة هكذا والكثر ايام النفاس عشرة ايام وان رأت النفساء الدم يوم الحادي عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس وانما هو استحاضة فتعمل بما رسمناه في المستحاضة وتصلي وتصوم انتهى وذهب العلامة في المختلف الى ان ذات العادة ترجع الى عادتها والمبتدأة تصبر ثمانية عشر يوما والظاهر ان ذكره المبتدأة على سبيل المثال وحكمه في غير ذات العادة مطلقا فيشمل المضطربة ايضا ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال في كتابه المتمسك ايامها عند آل الرسول عم

ايام حيضها

ايام حيضها والكثرة احد وعشرون يوما فان انقطع دمها في تمام حيضها صلت وصامت وان لم ينقطع صبرت ثمانية عشر
يوما ثم استظهرت بيوم او يومين وان كانت كثيرة الدم صبرت ثلثة ايام ثم اغتسلت واحتشت واستثفرت
وصلت ولا يخفى ما في هذا الكلام من التشويش والروايات فيها مضطربة جدا وفي كثير منها الحكم برجوعها الى عادتها
في الحيض كصحيحة زرارة عن احدهما عليهما السلام قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي كانت تمكث فيها
ثم تغتسل كما تغتسل المستحاضة وصحيحة زرارة قال قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد قدر حيضها وتستظهر
بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت
ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد
قلت فالحائض قال مثل ذلك سواء الحديث وهذه الرواية وان كانت مضمرة في التهذيب عند نقلها اولا لكنه
اشار بعده بقليل اليها ونسبها الى ابي جعفر ع وصحيحة يونس بن يعقوب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول
النفساء تجلس ايام حيضها التي كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلي وصحيحة يونس قال سألت ابا عبد الله ع
عن امرأة ولدت فرأت الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة
ايام فان رأت دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رأت صفرة فلتتوضأ ثم لتصل قال في التهذيب
قوله تستظهر بعشرة ايام يعني الى عشرة ايام لان حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض انتهى او المراد تستظهر
ببقية عشرة ايام وحسنة فضيل بن يسار وزرارة بابراهيم بن هاشم عن احدهما ع قال النفساء تكف عن الصلوة
ايام اقرائها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل عمل المستحاضة ورواية الجعفي ايضا قريبة منها عن زرارة وفضيل
عن احدهما ع وموثقة زرارة عن ابي عبد الله ع قال تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر
بيومين ورواية مالك بن اعين قال سألت ابا جعفر ع عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم
اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاها زوجها
يأمرها فتغتسل ثم يغشاها ان احب قال الشيخ وهذا الحديث يدل على ان اكثر ايام النفساء مثل اكثر ايام الحيض
لانه لو كان زائدا على ذلك لما وسع لزوجها وطؤها لما قدمنا ان النفساء لا يجوز وطؤها ايام نفاسها
ورواية عبد الرحمن بن اعين في الكافي قال قلت له ان امرأة عبد الملك ولدت فعدّ لها ايام حيضها ثم امرها

فاغتسلت واحتشت وامرها ان تلبس ثوبين نظيفين وامرها بالصلوة فقالت له لا تطيب نفسي ان ادخل المسجد فدعني

اقوم خارجا منه واسجد فيه فقال قد امر بذا رسول الله صم قال فانقطع الدم عن المرءة ورات الطهر وامر علي عم بهذا قبلكم

فانقطع الدم عن المرءة ورات الطهر فما فعلت صاحبتكم قلت ما ادري وقد اورد الشيخ في التهذيب بعد ذلك الروايات

صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا الحسن موسى عم عن امرءة نفست فبقيت ثلثين ليلة او اكثر ثم طهرت وصلت ثم

رات دما او صفرة فقال ان كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة وان كان دما ليس بصفرة فلتمسك

عن الصلوة ايام اقرائها ثم لتغتسل ولتصل وكانه حمل جوابه عم على انه جواب ببيان حال مطلق المستحاضة من اول الامر

من غير التفات الى خصوص ما سأله السائل وحينئذ يكون دلالته على الرجوع الى العادة هنا في الحيض مثل الروايات الاخرى

ويمكن ان يكون حكمه عليه السلام في خصوص ما سأله السائل وح انه ان كان الدم الذي رأته اخيرا صفرة

فلا تمسك من الصلوة اذ هو استحاضة مطلقا وان كان دما ليس بصفرة فلتمسك عن الصلوة اذا بلغت ايام

اقرائها وتحمل على المستحاضة في غيرها وح فلا دلالة له على ما هو المراد ههنا لكن الحمل على هذا انما يتوجه على القول

بتقديم التمييز على العادة كما نقلنا سابقا عن الشيخ واما على ما هو المشهور من تقديم العادة فعلى تقدير كونه صفرة

تمسك عن الصلوة في ايام العادة وتحمل على المستحاضة في غيرها هذا وفي صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عم

كم تقعد النفساء حتى تصلي قال ثمان عشر وسبع عشر ثم تغتسل وتحتشي وتصلي وفي صحيحة اخرى عن محمد بن مسلم قال

سالت ابا جعفر عم عن النفساء كم تقعد فقال ان اسماء بنت عميس امرها رسول الله صم ان تغتسل لثماني عشرة

ولا بأس بان تستظهر بيوم او يومين ومثلها رواية اخرى ايضا بسند فيه موثق وحسن عن محمد بن مسلم عنه عم

وقال في الفقيه وقد روي انه صار حد قعود النفساء عن الصلوة ثمانية عشر يوما لان اقل ايام الحيض ثلثة

ايام واكثرها عشرة ايام واوسطها خمسة ايام فجعل الله عز وجل للنفساء اقل الحيض واوسطه واكثره في

رواية ابن سنان وحكم في الذكرى بصحتها وكانه لقرينة عنده على انه عبد الله قال سمعت ابا عبد الله عم

يقول تقعد النفساء تسع عشرة ليلة فان رات دما صنعت كما تصنع المستحاضة قال الشيخ وقد روينا عن ابن

سنان ما ينافي هذا الخبر وان ايام النفاس ليس مثل ايام الحيض فتعارض الخبران وما نقل عن ابن سنان رواية

بهذا المضمون ولم ينقلها ولا يتجه من لفظه الظاهر انه كانت عنده رواية عنه ما نقلها فسهى وظن انه نقلها وقد

قبله ولا بعده فلعل مراده انه وصل اليه من ابن سنان رواية بهذا المضمون صح

[illegible]

وتلك روايات اخر

وردت روايات اخرى بعقودها ازيد من ذلك كصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال تقعد النفساء اذا لم ينقطع عنها
الدم ثلثين اربعين يوما الى الخمسين وصحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن الماضي ع انما تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط
الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت وصلت ورواية حفص بن غياث انها تقعد اربعين يوما ورواية
محمد بن يحيى الخثعمي بالرجوع الى عادتها فيما مضى من اولادها فان لم تلد فيما مضى فبين الاربعين والخمسين هذا ما وردت
في هذا الباب ومن نظر فيها علم ان القول برجوع المعتادة الى العادة تمام قوى متين لتظافر اخبارها واما غيرها فلا يبعد القول بالرجوع
فيها بالعشرة لما اختاره المص اقتصارا في ترك العبادة على ما هو المتيقن وهو العشرة لعدم الخلاف فيها ولان الظ ان الحكم
الى العادة ان لا يزيد النفاس على اقصى العادات التي هي العشرة ويمكن ان يقال بقعود النفساء بقدر حيضها مطلقا سواء كان
تحيضها بالعادة او بالرجوع الى الاهل والاقران او بالروايات فان قدر حيضها في الصحيحة الثانية لزرارة وكذا اياها
وايام حيضها وقرئها او اقرائها في الروايات الاخر لا يبعد شمولها للجميع لكن لا يظهر قائل به من الاصحاب ويحتمل القول
بثمانية عشر لما اختاره في المختلف عملا باخبارها وجمعا بينها وبين الاخبار الاول بحملها على غير المعتادة واما القول بالعشرة
مطلقا فهو ضعيف لنا فاتها للاخبار المستفيضة وفي التهذيب ادعى عليه الاجماع حيث قال بعدما نقلنا عنه من قوله
لو صومها عندي المعتمد في هذا انه قد ثبت ان ذمة المرأة مرتهنة بالصلوة والصيام قبل نفاسها بلا خلاف
فاذا طرء عليها النفاس يجب ان لا يسقط عنها ما لزمها الا بدلالة ولا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رأت المرأة
الدم من النفاس وما زاد على ذلك مختلف فيه فينبغي ان لا تصير اليه الا بما تقطع العذر ولما ورد من الاخبار المتضمنة
لما زاد على عشرة ايام فهي اخبار احاد لا تقطع العذر او خبر خرج عن سبب او للتقية لكن قال بعد ذلك متصلا به
ويدل على ما ذكرناه من ان اقصى ايام النفاس عشرة ايام واورد روايات زرارة ويونس وعبد الرحمن بن الحجاج
ومالك بن اعين التي نقلناها وظ انه لا دلالة فيها على الاخذ بالعشرة مطلقا لصراحتها في رجوع المعتادة الى عادتها
فالظ انه حكم بكون اقصاه عشرة باعتبار ان اقصى عادة الحيض عشرة او في غير المعتادة لان مع استمرار الدم يحكم بالنفاس
عشرة مطلقا وعلى هذا يجب حمل ما نقله من الاجماع ايضا على ما يوافق ما ذكره الا ان يقال ان الاخذ بالعشرة مع ايام الاستظهار
لما اشير اليها في بعض تلك الاخبار لكن الظ ايضا القول بجواز الاستظهار الى عشرة لا وجوبه كما يظهر بالتامل فيما
اوردناه من الاخبار واما ما اشير اليه من الاخبار المتضمنة في ان اقصى مدة النفاس عشرة ايام فقد عرفت ان كونه من

كلام المفيد عنه لكن فيما نقدر كونه من كلام الشيخ فالظاهر كما يشهد به سياق كلامه انما هي الاخبار التي نقلها فلا دلالة فيها على الاطلاق
المقيد بالعشرة وعلى تقدير ان يكون كلام المفيد ايضا فالظاهر انها هي الاخبار التي نقلها الشيخ لبعد عدم اطلاع الشيخ على
مثلها من الاخبار المعتمدة او الملازمة عليها والاعراض عن نقلها والتعرض لايراد ما اورده من الاخبار وعلى تقدير وجود
اخبار مطلقة في ذلك ينبغي حملها على احد ما ذكرنا من الوجهين في توجيه كلام الشيخ جمعا بينها وبين الاخبار المستفيضة
التي نقلناها هنا وبما نقلنا ظهر حجة من اطلق القول بالثمانية عشر فانها ما نقلنا من الروايات على ضعفه وكذا القول
بالاصل والمعتبر فان متمسكه ايضا هو روايات الثمانية عشر مع تجويزه الاستظهار الى ثلثة ايام على ما فصلنا
ورواية السبعة عشر ايضا تصلح حجة له مع الاستظهار يومين وفي المعتبر بعد ما نقل كلام ابن ابي عقيل قال وقد روى
ذلك البزنطي عن جميل عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع ثم قال في اخر البحث واما ما ذكره ابن ابي عقيل فانه
متروك والرواية نادرة وبما نقلنا ظهر ايضا ضعف القولين لمنافاتهما للاخبار المستفيضة نعم يمكن الجمع بين الاخبار
بحمل اخبار الثمانية عشر او السبعة عشر او التسعة عشر على غير المعتادة تخيرا بينها او بجواز الاستظهار بعد ايام
العادة الى الثمانية عشر او اخيها وعلى هذا يجب تاويل قوله ع في رواية يونس ثم تستظهر بعشرة ايام الى ما
نقلنا عن الشيخ انا ذكرنا بل يمكن حمله على ظاهره كما لا يخفى وتوجه بعض المحققين بين الاخبار بحمل الاخبار الاولة
على ما اذا كان الدم بعد العادة بصفة دم الاستحاضة والاخبار الاخرى على ما اذا كان بصفة الحيض الى السبعة عشر
او الثمانية عشر او غيرهما مما ورد في الاخبار الا اذا كان بعضها مخالفا للاجماع فيطرح ذلك ويجمع بين الباقية
بهذا الوجه وايده بما ورد في الاخبار في وصف دم الحيض والاستحاضة فان فائدة التعريف معرفة المعرف ليترتب
عليه احكامه وبما في صحيحة علي بن يقطين تدع الصلوة ما دامت ترى دما عبيطا الى ثلثين يوما الخ وبما في صحيحة عبد الرحمن
بن الحجاج وبقيت ثلثين ليلة وبما في صحيحة محمد بن مسلم اذا لم ينقطع عنها الدم قال ويؤيده ايضا وجود الدم فوق
العشرة على ما رأيناه في كل من رأيناه من النساء بتلك الصفة ولزوم الضيق والحرج بتكليف عمل المستحاضة
كل يوم الى زمان الانقطاع ولا يخفى بعده وضعف ما ذكره من وجوه التاييد واما الاخبار الواردة بالثلثين
او ما فوقه فلا يظهر قائل بها من الاصحاب فليحمل على التقية لموافقته مذاهب العامة كما قال في المنتهى والاخبار
التي رويت في قعودها اربعين يوما فما زاد الى ان تطهر معلولة كلها وردت للتقية لا يفتي بها الا اهل الخلاف

انتهى الماصل

انتهى واما حمل روايات الثمانية عشر واخبتها ايضا على التقية كما احتمله في التهذيب فلا يخ عن اشكال لعدم ظهور قائل
بها من العامة ايضا فان المعروف من اقوالهم هو القول بالاربعين كما هو مذهب ابي حنيفة والثوري واسحق و
واحدى الروايتين عن احمد او الستين كما هو مذهب الشافعي ومالك وعطاء والشعبي وابي ثور وداود واحدى
الروايتين عن احمد ونقل الجماعة بالثالثة قال اكثره سبعون يوما وحكى ابن المنذر عن الحسن البصري انه
قال خمسون يوما الا ان يوجه الحمل على التقية فيها بانهم ع لم يحكموا بما هو الحق من ان اكثره عشرة تقية
لكنهم لم يحكموا ايضا بما يوافق احد اقوالهم وانما حكموا بالثمانية عشر لشهرة حديث اسماء بنت عميس بينهم
ايضا فيمكن التمسك به عند معارضتهم ولا يمكنهم انكاره بخلاف العشرة اذ لا يمكن الاتيان بمستند له مقبول
عندهم اذ ليق انهم عرفوا انه مذهب الخاصة وقولهم بان اكثره عشرة حتى سمعوا من ائمة ال[؟] حكموا برفضه ٢ ولم

بخلاف ما اذا قال ما زاد عليه فانهم لا يحكمون ح برفضه صح

يترضوا له لتجويزهم ان يكون اجتهادا منه سيما مع موافقته لخبر اسماء فتدبر وقد اجاب الشيخ في التهذيب عن
التمسك بصحيحة محمد بن مسلم المتضمنة لحديث اسماء بان قوله ع بان اسماء بنت عميس الخ لا يدل على ان ايام النفاس
ثماني عشرة وانما يدل على انه امرها بعد الثماني عشرة بالاغتسال وانما كان فيه حجة لو قال ان ايام النفاس ثماني
عشر يوما وليس هذا في الخبر وايده بمرفوعة علي بن ابراهيم عن ابيه قال سألت امرأة ابا عبد الله ع فقالت
اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثمانية عشر يوما فقال ع ولم افتوك بثمانية عشر يوما فقال
رجل للحديث الذي روي عن رسول الله ص انه قال لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابي بكر فقال ع
ان اسماء سألت رسول الله ص وقد اتى لها ثمانية عشر يوما ولو سألته قبل ذلك لامرها ان تغتسل
وتفعل كما تفعل المستحاضة وبروايتين اخريين ايضا احديهما مجهولة والاخرى بسندين موثق وحسن تدلان على ان
سؤال اسماء انما كان حين اتت عليها ثماني عشرة يوما ولا يخفى ان الجواب عن التمسك بحديث اسماء بهذا الوجه
متجه لكن حمل روايتي محمد بن مسلم عليه بعيد جدا فان ذكر هذا الحديث في جواب السائل عن مدة قعود النفساء
ظاهر في انه بيان له سيما مع اضافة قوله ع بعد ولا باس ان تستظهر بيوم او يومين ثم بعد حمل الروايتين على
التقية يمكن ان يقال انه ع لم يحكم له بالقعود ثماني عشر بل اعرض عنه واكتفى بما اوهم انه جوابه مع انه ليس
كذلك وقوله ع ولا باس ان تستظهر الخ لم يرد به ظاهره من الاستظهار بعد الثماني عشر بل بيان ما هو حكمها

فى الواقع من القعود بقدر العادة كل ذلك للتقييد على تقدير تجاوز العشرة هكذا نبه المص فى الدروس والنصوص

على ما نقلنا خالية من التقييد صريحا لكن يمكن استفاده تدريجها فان المستفاد منها كون حكم النفاس حكم الحيض

كما صرح به فى الصحيحة الثانية لزرارة بقوله قلت فالحائض قال مثل ذلك سواء وفى الحيض اذا لم يتجاوز العشرة

يحكم بكون الجميع حيضا فان تجاوز العادة فليكن النفاس ايضا كذلك فتدبر فى ايام العادة وفى مجموع

العشرة وكذا فيما زاد على العادة اذا لم يتجاوز العشرة فمفاده التسعة اذا رأت فى مجموع التسعة او فى طرفيها فالجميع

نفاس اما لو رأت فى التاسع خاصة او فيه وفى يوم من الوسط فالنفاس انما هو فى وقت الدم او ما بين الدمين فانهم

وحكمها كالحائض لا يظهر فيه خلاف بين الاصحاب بل قال فى المعتبر انه مذهب اهل العلم لا اعلم فيه خلافا فهو يكفى

حجة والاكثر للخلاف فى الكره مثلا فى الحيض لسبق دلالة النفساء بالحمل اى دلالة النفاس على البلوغ مسبوقة

بدلالة الحمل قاله فى شرح الارشاد وهذا الوجه ذكره المص فى النهاية وتبعه عليه فى الذكرى وفيه نظر لان دلالة الحمل عليه

لا تمنع من دلالة النفاس ايضا لامكان اجتماع دلالات كثيرة فان هذه الامور معرفات شرعية لا علل عقلية فلا

تمنع اجتماعها كما ان الحيض غالبا لا يوجد لا بعد سبق البلوغ بغيره فافهم وفيه تامل اذ ليس مرادهم انه لا دلالة

للنفاس على البلوغ بل ان دلالته غير مفيدة لاستفادة البلوغ من الحمل قبله فدلالته لا يفيد اصلا بخلاف

الحيض اذ قد لا يعلم البلوغ الا به وان سبق بغيره وهو ظ وانقضاء العدة بالحيض دون النفاس لان عدة

الحامل تنقضى بوضع الحمل لا بالاقراء فلا اثر للنفاس فيه والتقييد بالغالب للاشارة الى انه يمكن احيانا فرض

انقضائه بالنفاس ايضا كما لو طلقت الحامل من الزنا او حملت منه بعد الطلاق ورأت قرأين فى زمان الحمل

بناء على امكان حيض الحامل فيحسب النفاس بعدها قرءا اخر وتنقضى العدة بظهوره او انقطاعه على القولين

فى الاقراء فى انقضاء العدة بالاقراء لا بوضع الحمل لان انقضاء العدة بوضع الحمل انما هو اذا كان الحمل

ممن له العدة او يحتمل كونه منه كولد الملاعنة كما صرح به فى القواعد فاذا علم انتفائه منه كان منفيا عن

ولمئة ازيد من اقصى الحمل فلا اثر لوضع الحمل فى انقضاء عدته وكذا اذا فرض انها رأت قرأين بعد الطلاق لكن

ثم حملت من زنا فيحسب النفاس ح قرءا اخر وتنقضى العدة به وكذا لو كان حملها فى هذه الصورة من الشبهة

بشرط ان يتاخر الدم من الولادة ولو بلحظة حتى يكون بعد انقضاء عدة الشبهة واما فى الصورة الاولى فلو كان

الحمل من الزنا

٤٧

الحمل من الشبهة فلا يحتسب القرء في زمن الحمل من العدة لان زمن الحمل لعدة الشبهة سواء كان وطئها متقدما على الطلاق او متاخرا
عنه وانما يجب ابتداء عدة الطلاق او تتميمها بعدها بخلاف الزنا فانه لا عدة له فافهم واما ما ذكره سلطان العلماء ره
من الوجهين للتقييد بالغالب ففيه تكلف اذ الظاهر من انقضاء العدة بالنفاس نادرا الذي يوهم صرف
التقييد بالغالب هو ان يتم العدة به لا ان يحتسب في العدة كما هو مقتضى ما ذكره من الوجهين فتدبر
ورجوع الحائض الى عادتها اه بخلاف النفساء فانها لا ترجع الى عادتها في النفاس ولا الى عادة نسائها فيه قال
في شرح الارشاد الاصح رواية شاذة واشار به الى موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال النفساء اذا ابتليت بايام
كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها ثم تغتسل وتحتشي وتصنع كما
تصنع المستحاضة وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت
بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة وتحتشي وتغتسل وكذا لا ترجع الى عادة نسائها في الحيض ولا الى الروايات
على ما هو المعروف بين الاصحاب لكن قد ذكرنا سابقا احتمال الرجوع الى حيضها وان وجبت في الحيض اليها بناء
على ظاهر بعض الروايات فتذكر ويختص النفاس بعدم اشتراط اقل الطهر بين النفاس وما بينه وبين الحيض
فالمشهور اشتراطه وقيل بعدم اشتراطه كما اشرنا اليه سابقا فتذكر ويجب الوضوء مع غسلهن اتفق الاصحاب
كما نقله في التهذيب والمنتهى على عدم وجوب الوضوء في غسل الجنابة ويدل عليه الاخبار المتظافرة ايضا واما
ساير الاغسال الواجبة والمندوبة غير غسل الميت لانه سنفصل القول فيه على حدة فالمشهور بينهم وجوبه
فيها وكلامهم داير بين وجوبه لتحقق غاية الغسل ووجوبه للعبادة المشروطة به كالصلوة والطواف ومقتضى
بعض ادلتهم هو الثاني والمص في الذكرى احتمل الوجهين وفي كلام صاحب المدارك حمله على الوجه الثاني
ولا يخفى انه على الاول يجب حمل الوجوب في الاغسال المندوبة على المعنى الشرطي وذهب السيد المرتضى الى عدم وجوبه
في شيء منها ونقل في الذكرى عن ابن الجنيد ايضا وقواه جمع من محققي المتاخرين احتج الاولون بعموم الاية الشريفة
فانه شامل لمن اغتسل وغيره خرج منه من اغتسل للجنابة بالنص والاجماع فيبقى الباقي تحت العموم ومثله
القول في الروايات المطلقة في وجوب الوضوء للصلوة ونحوها وهذا هو الدليل الذي اشرنا الى انه
يقتضي حمل كلامهم على الوجه الاخير ولا يخفى وجهه وصحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله ع قال كل غسل قبله

وضوء الغسل الجنابة وبصحيحة ابن ابي عمير عن حماد بن عثمان او غيره عن ابي عبد الله عم قال في كل غسل وضوء الا الجنابة وفي المختلف والذكرى
عد هذه الرواية من الحسن ولا وجه له واما ما اورده صاحب المدارك على المختلف من ان الموجود في التهذيب رواية ابن ابي عمير
بطريقين احدهما عن رجل والاخر عن حماد بن عثمان او غيره فهي بالحقيقة رواية واحدة مرسلة فلا ينبغي عدها روايتين ولا
جعل الثاني من الحسن فلا يخفى ما فيه لاختلاف المتن ليفهم نعم ربما كان فيها احتمال ان يكون واحدة ويكون الاختلاف من
تغيير احد الراويين لكن بمجرد ذلك لا يمكن الحكم بكونها واحدة مع ان الشيخ اوردها روايتين فقط ورواية علي بن
يقطين عن ابي الحسن الاول عم قال اذا اردت ان تغتسل للجمعة فتوضأ واغتسل وبانه قبل الغسل ممنوع من الدخول في
الصلوة وكذا بعده عملا بالاستصحاب وهذا ايضا مثل الدليل الاول في الوجه الاخير ويمكن الجواب عن التمسك
بالاية الكريمة بمنع العموم لان كلمة اذا ليست من ادواته بل للاهمال ولو سلم فلتخصص بما سننقله من الروايات في
حجة القول الاخر ومنه يظهر الجواب عن التمسك بالاخبار المطلقة ايضا واما الروايتان عن ابن ابي عمير فمع ما فيهما من الارسال
وان كان من ابن ابي عمير فان ما اشتهر من قبول مراسيله فقد نوقش فيه في محله يمكن حملهما على الاستحباب على ما راي كثير
منهم ايضا للحكم فيها بقبلية الوضوء مع انهم جوزوا تقديم الوضوء وتاخيره لو لم يكن ذلك اجماعا منهم كما سننقله
عن ابن ادريس الا ان يحملوها على الوجوب التخييري ولا يخفى بعده واما الرواية الاخيرة فمع ضعف سندها تحوله على
الاستحباب جمعا مع اختصاصها بغسل الجمعة فلا يفيد الكلية الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل لاتي وقد ورد الامر
بالوضوء في بعض الروايات في غسل الجنابة ايضا كحسنة ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر عم قال سألته قلت كيف اصنع اذا
جنبت قال اغسل كفك وفرجك وتوضأ وضوء الصلوة ثم اغتسل وحسنة محمد بن ميسر قال سألت ابا عبد الله عم
عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل وليس معه اناء يغرف به ويداه قذرتان قال
يضع يده ويتوضأ ويغتسل هذا مما قال الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج ولا اقل من حمله على الاستحباب مع انه
على ما ذكرت من حمل الروايات على الاستحباب بمقتضى روايتي ابن ابي عمير نفي استحباب الوضوء في غسل الجنابة فكيف نجمع بينهما
لانا نقول يمكن حمل الامر بالوضوء في غسل الجنابة على التقية اذ الظاهر من بعض الروايات انهم كانوا قائلين بوجوب
الوضوء في غسل الجنابة كما هو اصح قولي الشافعي وروي عن احمد وداود وابي ثور ايضا ويؤيده اشتهار القول
بعدم الاستحباب بين الاصحاب فانه لم ينقل به الا الشيخ في التهذيب لكان هاتين الروايتين وايضا يجوز ان يكون

للاستحباب مرارا

للاستحباب لان بعضها اكد من بعض ويكون استحباب الوضوء في غير غسل الجنابة اكد منه فيه وبهذا يجمع
ايضا بين هذه الروايات وبين ما ذكر في الكافي انه روى انه ليس في شيء من الغسل وضوء الا غسل يوم الجمعة
فان قبله وضوء بان يقال ان استحباب الوضوء في غسل الجمعة لعله اكد من الجميع ثم في ساير الاغسال غير الجنابة
ثم في غسل الجنابة مع ان الظ ان النفي في الرواية الاخيرة ليس بالنفي الشرعي كما يشعر به السياق فافهم واما الحجة
الاخيرة فيجاب عنها بان منعه من الدخول في الصلوة قبل الغسل اما بالاجماع او بالاية والروايات فان كان
بالاجماع فلا نم انه اذا انعقد الاجماع على حكم في وقت مخصوص او حال خاص يستصحب ذلك الحكم في وقت اخر
او حال اخر لم يتحقق فيه الاجماع لابد له من دليل وان كان بالاية والروايات باعتبار عمومها فيرجع الى الدليل
السابق وسنذكر اخذ الاستصحاب وتقدّى الجواب عنه هنا ثم لو كان مرادهم هو الوجه الاول من الوجهين
المذكورين فيرد على التمسك بالروايات انه يجوز ان يكون الوضوء فيها هو الوضوء للعبادة المشروطة
بها لا لتحقق غاية الاغسال وعدم تماميتها بدونه مع اطلاق الاوامر الكثيرة بها من دون تقييد
بالوضوء وظهور عدم دخول الوضوء في مفهوم الغسل فالظ صدق الامتثال بمجرد الغسل الا
ان يق ان الحكم بتقديمه على الغسل وجوبا او استحبابا مما يشعر بكونه لصحة الغسل اذ لو كان للعبادة
المشروطة فلا يظهر وجه لذلك التقديم سيما في الاغسال المندوبة وخصوصا اذا وقعت خارج الوقت
ويؤيده ايضا وروده في الاخبار في غسل الميت على ما سيجيء حجة القول الاخر الاصل وصحيحة محمد بن مسلم في
التهذيب عن ابي جعفر ع قال الغسل يجزي عن الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل وفي الكافي ايضا
وروى اي وضوء اطهر من الغسل وحمل اللام للعهد الخارجي اشارة الى غسل الجنابة باعتبار انه اشهر
الاغسال مع انه لا يخ عن بعد يابى عنه ما ذكر من التعليل فانه ظاهر في العموم ولا خصوصية لغسل الجنابة
في هذا الوصف بالنسبة الى غيره من الاغسال ويؤكد ذلك وروده هذا التعليل في غسل الجمعة وغيره
ايضا كما سننقله وابعد منه حمله للعهد الذهني وجعل تحققه في ضمن غسل الجنابة لخروج الكلام
عن الفائدة المعتد بها وقد يجاب بان المراد عدم الاحتياج الى الوضوء لتحقق الغسل وان احتاج
اليه لاجل الصلوة مثلا وانتجبره بابا لفظه يجزى عنه وكذا التعليل فتدبر وصحيحة حكم بن حكيم قال سألت

ابا عبد الله عم عن غسل الجنابة فقال افض وساق الحديث الى ان قال قلت ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة
قبل الغسل فضحك وقال اى وضوء انقى من الغسل وابلغ والسؤال وان اختص بغسل الجنابة لكن الجواب عام وخصوص
السؤال لا يوجب تخصيص الجواب والكلام فيه ايضا مثل ما في سابقه وموثقة عمار الساباطي قال سئل ابو عبد الله عم
عن الرجل اذا اغتسل من جنابة او يوم جمعة او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال لا
ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزأه الغسل والمرأة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير ذلك فليس عليها الوضوء
لا قبل ولا بعد قد اجزأها الغسل وقد يجاب عنه ايضا بالحمل على عدم الوضوء لتحقق الغسل ولا يخفى بعده
سيما مع انضمام هذه الاغسال الى غسل الجنابة والتسوية بينها في الحكم مع انه يجزي عن الوضوء للصلوة اجماعا
ورواية ابراهيم محمد ان محمد بن عبد الرحمن الهمداني كتب الى ابي الحسن الثالث عم يسأله عن الوضوء للصلوة
في غسل الجمعة فكتب لا وضوء للصلوة في غسل يوم الجمعة ولا غيره وفيه تصريح بنفي الوضوء للصلوة فلا يجري
فيه الجواب المذكور الا ان يحمل الوضوء للصلوة على المعنى الوضوء الشرعي ويكون الغرض من التقييد تعيين
معنى الوضوء وح يجري فيه ايضا التاويل المذكور وبعيده بعد فتدبر ورواية حماد بن عثمن عن رجل عن
ابي عبد الله عم في الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك ايجزيه عن الوضوء فقال ابو عبد الله عم اى وضوء اطهر
من الغسل وقد يجاب عنه ايضا بالجواب المذكور سابقا والجواب الجواب وحمل الشيخ في التهذيب الروايات
الثلثة الاخيرة على ما اذا اجتمعت هذه الاغسال مع غسل الجنابة فانه يسقط الوضوء فاذا انفردت هذه
الاغسال او شيء منها عن غسل الجنابة فان الوضوء واجب قبلها ولا يخفى بعده بل فساده ويشهد لهذا القول ايضا
ما روي من الاخبار المتظافرة ان غسل الجنابة والحيض واحد وانه اذا حاضت المرأة وهي جنب اجزأها غسل واحد
وما في معناهما وما ورد ايضا من الروايات في بيان حكم الحائض والمستحاضة والنفساء من الامر بالغسل
ثم الصلوة بدون تعرض للوضوء مع وقوع الغسل مقابل الوضوء في بعضها ويؤيده ايضا ما يدل من
الروايات على ان غسل الحائض مثل غسل الجنب هذا ما يتعلق بادلة الطرفين وقد ظهر به قوة القول الثاني
وظهوره لكن الشهرة مع القول الاول بل قال في الذكرى ويكاد يكون اجماعا فلا ينبغي ترك الاحتياط
متقدما عليه او متاخرا هذا هو المشهور بين الاصحاب بل يستفاد من كلام ابن ادريس اتفاق القائلين بوجوب

في الوضوء

منه الوضوء عليه حينئذ قال وقد يوجد في بعض كتب اصحابنا في كيفية غسل الحائض مثل كيفية غسل الجنب ويزيد بوجوب تقديم
الوضوء على الغسل وهذا غير واضح من قائله بل الزيادة على الغسل الجنابة ان لا تستبيح الحائض اذا طهرت بغسل حيضها
وبمجرده الصلوة كما يستبيح الجنب سواء قدمت الوضوء او اخرت فان اراد يجب تقديم الوضوء على الغسل فغير صحيح
بلا خلاف انتهى وظ انه لا فرق في هذا الحكم بين غسل الحيض وساير الاغسال الواجبة والمندوبة لكن ظ كلام الشيخ
في التهذيب وجوب تقديم الوضوء لما نقلنا عنه انفا ولقوله في موضع اخر فاما ساير الاغسال فيجب تقديم
الطهارة عليها وقال في المبسوط في بحث الحائض وكيفية غسلها مثل غسل الجنابة سواء ويلزمها تقديم الوضوء
لها استباحة الصلوة على الاظهر من الروايات فان لم تتوضأ قبله فلا بد منه بعده وفي اصحابنا من قال يجزيه
الغسل والاول الاحوط وهذا يحتمل الوجهين احدهما ان يكون مراده باللزوم بقرينة ما بعده هو تأكد
الاستحباب وعلى هذا يمكن حمل الوجوب في كلامه في التهذيب ايضا عليه وثانيهما ان يرى وجوب التقديم
لكن يرى انها اذا اخلت به فاغتسلت بدون تقديم الوضوء لا بد من الوضوء بعده ويكفيها ذلك بلا اعادة
الى اعادة الغسل مع تقديم الوضوء وهذا ولا ريب في كون التقديم افضل بل احوط اما اولا فللرواية الاولى
المتقدمة عن ابن ابي عمير واما ثانيا فلموثقة سليمان بن خالد عن ابي جعفر عم قال الوضوء بعد الغسل بدعة
ورواية عبد الله بن سليمان قال سمعت ابا عبد الله عم يقول الوضوء بعد الغسل بدعة ويمكن حمل الحديثين
على غسل الجنابة ويكون التخصيص بالبعد باعتبار ان العامة القائلين بالوضوء فيه لعلهم قالوا به بعد الغسل
والشيخ في التهذيب لما قال باستحباب الوضوء مع غسل الجنابة باعتبار ما تقدم من رواية ابي بكر الحضرمي
حمل هاتين الروايتين اولا على غسل الجنابة واولهما بانه اذا اعتقد ان الغسل لا يجزيه يكون مبتدعا ثم احتمل
ان يكونا مخصوصين بما عدا غسل الجنابة وقال لان المسنون في هذه الاغسال ان يكون الوضوء فيها قبلها
فاذا اخره الى بعد الغسل كان مبتدعا وكانه لم يرد بالمسنون المستحب بل الذي ثبت عليه سنة النبي صلى الله عليه وآله
فيكون مذهبه وجوب التقديم كما هو ظ ما نقلنا عنه من العبارتين او اراد بالمبدع ما يقابل الاتي
بالمرجوح ثم لا يخفى انه على تقدير حمله على غسل الجنابة ايضا او على ما يليه يجري ما ذكره من الوجه الثاني
لان ما ورد بالوضوء فيه ايضا ورد قبل فيمكن ان يكون بعده بدعة فتدبر واما مرسلة محمد بن احمد بن

يعني ان الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة فيحتمل ان تخص بغسل الجنابة ويحمل ما ورد بالوضوء فيه على التقية كما
ذكرنا سابقا وفي التهذيب انه خبر مرسل لم يسنده الى امام ولو صح لكان معناه انه اذا اعتقد انه فرض قبل الغسل
فيكون مبتدعا فاما اذا توضا ندبا واستحبابا فليس بمبدع ولا يخفى بعده ثم الاولى ترك قوله قبل الغسل او بعد
او تبديله بمع اذ في الرواية ذكر البعد ايضا وحكم بالبدعة على اطلاقها فلا بد من التاويل فيها الا ان
يكون اشارة الى ما ذكرنا انفا فانه يمكن ابقاء الحكم بكون البدعة على ظاهره وانما وجب التاويل في
القبل فافهم والاظهر ان يحمل الرواية على غير غسل الجنابة او على ما بعده ويجعل قوله قبل الغسل خبر المبتدا وبعده
بدعة كلاما مستانفا فيطابق الروايتين السابقتين فتامل واعلم ان القول بوجوب تقديم الوضوء على
الغسل مع القول بكونه للصلوة بعيد لانه اذا كان للصلوة ولا مدخل له في الغسل اصلا فلا وجه ظاهر الوجوب
تقديمه على الغسل خصوصا في الاغسال المندوبة وفيما اذا وقع خارج الوقت ويتخير فيه بين نية
الاستباحة والرفع مطلقا اي سواء قدم او اخر خلافا لابن ادريس حيث منع ان ينوي فيه الرفع في الحالين
وعين نية الاستباحة نظرا الى ان الرفع انما يتحقق برفع الحدث الاكبر فان تقدم الوضوء فهو باق وان
تاخر فقد زال وظهور ضعفه يغني عن رده كذا في شرح القواعد اعلم ان على القول بوجوب الوضوء
مع هذه الاغسال فهل هنا حدث واحد لا يرتفع الا بهما او حدثان اكبر واصغر وح فهل الوضوء ينصرف
الى الاصغر والغسل الى الاكبر او شركة كان في رفع الحدثين فلا يرتفع شيء منهما الا بهما احتمالات والظاهر ان ما
هو المشهور من ان الوضوء مع الغسل انما هو لفعل مشروط به كالصلوة لا لتحقق غاية الغسل هو
الاحتمال الثاني وعلى القول بان يكون لتحقق غاية الغسل هو احد الاحتمالين الاخيرين كما يظهر بالتامل
وفي شرح القواعد فيه الكلام على تحقيق الحدثين وذكر ما اوردنا من الاحتمالين ونقل عن الذكرى انه
استبعد الاحتمال الاول وجه التشريك واورد عليه انه لا ريب في ضعف القول بالتشريك والا لكان موجب
الطهارة الصغرى موجبا للكبرى وهو باطل اجماعا فلم يحل الصوم واللبث في المسجد والوطي للحائض قبل
الغسل على القول بحرمة الوطي قبله ولعل مراده انه اذا لم يرتفع الحدث الاصغر بالوضوء فلا بد في رفعه من
الغسل ايضا كما هو مقتضى القول بالتشريك فيلزم ان يكون كل موجب للطهارة الصغرى موجبا للكبرى ايضا

ادفع ابحار العرق

او مع ايجاب الصغرى تحقق الحدث الاصغر المفروض انه لا يرتفع بالصغرى فقط فلا بد في رفعه من الكبرى
ايضا فيكون موجبا للكبرى ايضا وفيه ان القول بالتشريك انما هو في الحدث الاصغر الجامع للاكبر الحاصل
بحصوله على القول بتحقق الحدثين فيه ولا يلزم من القول بالتشريك فيه وعدم رفعه الا بها ان يكون
الحدث الاصغر مطلقا كذلك حتى يلزم ما ذكره واما ما اورده ثانيا فكان في عبارته سهو او الصواب بدله
قوله قبل الغسل بعد الغسل اى بعد الغسل وقبل الوضوء ويرد عليه بعد الاصلاح ان على القول بعدم
تحقق غاية الغسل الا بالوضوء يلتزم ما ذكره من عدم حل الصوم وغيره للحائض قبل الوضوء نعم على القول
بان الوضوء لغسل شرط به لا يمكن التزام ذلك وقد عرفت ان القول بالتشريك انما يتوجه على القول
الاول فتامل ثم على الاحتمالات فضعف ما ذكره ابن ادريس ره اما على الثاني فلان لكل حدث رافعا يمكن
ان ينوي فيه رفع حدثه به فلا اشكال واما على الاولين فلان كلا منهما علة ناقصة لرفع الحدث الواحد
او الحدثين فلها في كل منهما نية الرفع في الجملة لا الرفع بالكلية لعدم صحته في شيء منهما على الاحتمالين اللهم
الا في المتاخر منهما ولو نوت الاستباحة فعلى الوجوه يلزم ايضا ان يقصد بكل منهما الاستباحة في
الجملة اذ الاستباحة التامة لا يحصل الا بها او تنوي في المتقدم الاستباحة في الجملة وفي المتاخر الاستباحة
التامة وعلى التقادير فتخصيص نية الرفع بالغسل والاستباحة بالوضوء على ما ذكره ابن ادريس مما لا
وجه له فتفطن اذا وقع بعد الانقطاع واما اذا وقع قبل انقطاع الدم كما في المستحاضة والحائض
والنفساء اذا استمر بها الدم وحكم عليها بالاستحاضة فلا تنوي الرفع لبقاء الحدث فتعين الاستباحة
وقد اشرنا سابقا الى ما هو المحقق في هذا المقام فتذكر وقبل التطهير ولو كان كافرا لا يقبل التطهير
احتمل في المنتهى عدم وجوب الغسل بمسه لان قولهم قبل تطهيره بالغسل انما يتحقق في ميت يقبل التطهير
وجعل الاقرب وجوبه لان الكافر في حيوته نجس وبالموت لا يزول عنه ذلك الحكم وفيه تامل اذ بعد تسليم
بقاء نجاسته بعد الموت لا يفيد ذلك في الحكم بوجوب الغسل بمسه بل انما يفيد غسل العضو اللامس
ثم ما جعله اقرب كما اختاره المص في الذكرى للاخبار العامة بوجوب الغسل بمس الميت بعد ما
يبرد او مس الانسان وقد برد وقولهم قبل تطهيره لا يصلح للتخصيص لصدق القبلية فيما لا تطهير فيه

ايضا اذ لاريب في وجوب الغسل بمس الميت المسلم ما لم يقع بعده تطهيره فليس المراد بالقبلية ما يستلزم وقوع التطهير

بعده ومع هذا فكما يمكن حمله على صورة ما اذا لم يطهر ولكن كان قابلا للتطهير كذلك يمكن حمله على ما اذا لم يطهر مطلقا

ولو لم يكن التأنث الظهر فلا اقل من المساواة على انه لا يبعد ايضا ان يكون هذا القول ناظرا الى ما هو الشايع بين الملبين

من كون الميت المحسوس مسلما فتخصيص الاخبار بمجرد هذا القول مشكل جدا على ان هذا القيد انما اشتهر في كلام الاصحاب

ولم اجده في الاخبار الا في مكاتبة الصفار قال كتبت اليه رجل اصاب يديه او بدنه ثوب الميت الذي يلي جلده قبل

ان يغسل هل يجب عليه غسل يديه او بدنه فوقع اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل

وانما الموجود في غيرها انه لا باس ان تمسه بعد الغسل وان مس الميت عند موته وبعد غسله ليس به باس وهذا

لا دلالة له على خروج الكافر بوجه وينبغي حمل الرواية الاولى ايضا على ان التقييد بقبل الغسل لمجرد الاحتراز عما اذا وقع

بعد الغسل موافقا للطائفتين السابقتين ثم على ما اخترناه لا نزاع في وجوب الغسل بمس الكافر بين مسه قبل الغسل

او بعده كما صرح به في الذكرى لان غسله لا يفيد طهارة والظاهر من الغسل في الاخبار هو الغسل الشرعي الذي يفيد الطهارة

فتأمل بتمام الغسل اي تمام الاغسال الثلثة اذ الظاهر من بعد الغسل الوارد في الروايات هو ذلك لا تمام غسل

الاعضاء جميعا لما سيشير اليه من بيان حكمه وبالتقييد بالغسل كانه اشار الى انه لا يكفي التطهير بالتيمم ولو عن

بعض الغسلات في سقوط غسل المس كما صرح به في شرح الارشاد والمدارك لورود الغسل في الاخبار والتيمم ليس

غسلا وان كان بدلا منه اذ البدلية لا يقتضي المساواة من جميع الوجوه وظاهر المصنف انه يلحق التطهير بالاكتفاء به

وفي وجوب غسل العضو اللامس اي في صورة المس قبل البرد قولان اجودهما ذلك واستدل

عليه في شرح الارشاد بخبر الحلبي وابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد

الميت قال ان كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل الميت فاغسل ما اصاب ثوبك

منه فانه يدل على ان مس نجاسة الميت مطلقا من غير تقييد بالبرد ويدل ايضا على ان نجاسة الميت يتعدى

مع الرطوبة واليبوسة للحكم بها من غير استفصال وانت خبير بانه يعارضه الروايتين صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر

قال مس الميت عند موته وبعد غسله والقبلة ليس به باس وحمل عند موته على قبل الموت وحمل الميت على المشرف على

الموت بعيد جدا وكذا حمل نفي الباس على مجرد عدم وجوب الغسل فالاظهر تقييد الروايتين بما بعد البرد

ومع هذا

وحمل هذه على ما قبله كما في الفصل ويمكن تاييد ذلك بمكاتبة الصفار المتقدمة انفا فان ظاهرها ان وجوب غسل
اليد انما هو عند وجوب الغسل ليطابق الجواب على السؤال الا ان يناقش بان الغسل فيها يمكن ان يكون بالفتح
لا بالضم وح يصير بعمومه دليلا اخر للشارح فافهم واما الاطلاق بالنسبة الى الرطوبة واليبوسة فمعارض بقوله ع
في موثقة عبد الله بن بكير كل يابس ذكي وارتكاب التخصيص فيها كما ارتكبه ليس باولى من حملها على ما اذا كان مع الرطوبة
بل الثاني اولى لاصالة الطهارة والبراءة مع ان متن الروايتين على ظاهره لا يخلو عن شيء فان الظاهر في الرواية الاولى
ما اصاب من الثوب وفي الرواية الثانية ما اصاب من ثوبك فلا بد من تقدير اي ما اصاب اي ما اصاب الثوب
او ثوبك حتى يدل على ما ذكره وكما يحتمل ذلك يحتمل ايضا ان يجعل الثوب وكذا ثوبك مفعولا لاصاب فيكون
المراد غسل ما اصاب الثوب اي علقه من اثره من رطوبة ونحوها وح فلا دلالة له على ما ذكره اذ مع اليبوسة لا
يلحق الثوب شيء منه فلو حمل على غسل ما اصاب الثوب من نجاسته فلا يجب الغسل الا اذا علم اصابة نجاسة
الثوب ولا يعلم ذلك الا مع الرطوبة فافهم   هذا كله للمص فانه حكم في الذكرى بان الاقرب عدم وجوبه لعدم
القطع بنجاسته ح واصالة البراءة ولان نجاسته ووجوب الغسل متلازمان اذ الغسل لمس النجس وان قلنا
ان وجوبه تعبد محض فبطريق اولى سقوط غسل اليد قال ويلوح ذلك من كلام ابن ابي عقيل الا انه مخالف
للجماعة ولدعوى الشيخ الاجماع عليه والفاضل اوجب غسل يده بمسه قبل البرد محتجا بان الميت نجس وجوابه
انا انما نقطع بالموت بعد البرد انتهى ولا يخفى ان دعوى التلازم بين النجاسة ووجوب الغسل غير تام اذ
لا دليل على استلزام النجاسة لوجوب الغسل لم لا يجوز ان يكون وجوب الغسل بعد البرد وان كان نجسا قبله
ايضا كما انه لا دليل على استلزام وجوب الغسل للنجاسة كيف بل ينتقض ذلك بوجوب غسل المعصوم بدون
النجاسة لكن دعوى التلازم من الجانب الاخر لا يهمه اذ يكفيه دعوى الاستلزام الاول وايضا بعد جزمه
اولا بالتلازم المذكور وقوله وان قلنا ان وجوبه تعبد محض فبطريق الاولى كما ترى ولعل مراده انه
ان كان وجوب غسل الميت ان كان لاجل نجاسته فوجوب الغسل ملزوم للنجاسة فقبل البرد لما لم يجب الغسل
لم يكن نجسا وان كان تعبدا محضا فبطريق الاولى لا يحكم بوجوب غسل اليد قبل البرد اذ ح لا يمكن الحكم
بوجوبه بعد البرد الذي يجب فيه الغسل فضلا عمن قبله وح يندفع التدافع بين الكلامين لكن يبقى انه

يجوز ان يكون وجوب الغسل المخصوص بنجاسة بعد البرد لا مطلقا او يكون بعد البرد تعبّدا محضا لا لاجل نجاسته

فلا ينافي نجاسته قبله ايضا فالظاهر الاكتفاء بما ذكره قبله من التمسك باصالة البراءة وعدم القطع بنجاسته قبل

البرد فان ما يدل على نجاسة الميت مطلقا من الخبرين السابقين معارض بالصحيحة السابقة الدالة على عدم نجاسته

قبل البرد مضافا الى عموم كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر واما ما ذكره اخيرا من عدم القطع بالموت قبل البرد

لجواز بقاء قدر من الحيوة ما بقي الحرارة ففيه انه مخالف لظاهر الاخبار الكثيرة كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع

قال قلت الرجل يغمض الميت اعليه غسل فقال اذا مسه بحرارته فلا ولكن اذا مسه بعد ما يبرد فليغتسل و

صحيحة اسمعيل بن جابر قال دخلت على ابي عبد الله ع حين مات ابنه اسمعيل الاكبر فجعل يقبله وهو ميت فقلت

جعلت فداك اليس لا ينبغي ان يمس الميت بعد ما يموت ومن مسه فعليه الغسل فقال اما بحرارته فلا باس

انما ذاك اذا برد وهذه الرواية ايضا لا يخفى من تاييد لصحيحة محمد بن مسلم المنقولة في الحاشية السابقة وصحيحة

معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع الذي يغسل الميت عليه غسل قال نعم قلت فاذا مسه وهو سخن قال

لا غسل عليه فاذا برد فعليه الغسل وحسنة حريز بابراهيم عن ابي عبد الله ع قال من غسل ميتا فليغتسل قال

وان مسه ما دام حارا فلا غسل عليه واذا برد ثم مسه فليغتسل قلت فمن ادخله القبر قال لا غسل عليه

انما يمس الثياب ورواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال تغتسل الذي غسل الميت وان قبل

الميت انسان بعد موته وهو حار فليس عليه غسل ولكن اذا مسه وقبله وقد برد فعليه الغسل ولا باس

ان يمسه بعد الغسل ويقبله وفي الذكرى وشرح القواعد وشرح الارشاد نقل هذه الرواية وفيها بدل

وان قبل وان غسل ولذا قال في شرح الارشاد وهذا الحديث كما يدل على صدق الموت قبل البرد كذلك يدل على

جواز تغسيله قبله ايضا وكانه سهو فان في الكافي والتهذيب على ما نقلنا وكذا لا غسل بمسه بعد

الغسل كانه لا خلاف فيه ويدل عليه الاخبار ايضا كما سبق بعضها واما موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع

قال يغتسل الذي غسل الميت وكل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل فيمكن حملها على الاستحباب

كما فعله الشيخ وكذا مفهوم انما يمس الثياب في حسنة حريز السابقة ان اعتبرناه فافهم اختار المص عدمه قال

في الذكرى ولو مسه بعد غسله منه فالاقرب سقوط الغسل للحكم بطهارته ولو غلبنا النجاسة الحكمية وقلنا

اذ نزول الماء فيه

ان زوال الحامن جزء منه وط بزوال الحامن اى امكن الوجوب ولانه يصدق عليه انه ميت لم يغسل اما على القول
بالنجاسة العينية كما هو طريقة الاصحاب فلا اشكال فى الوجوب انتهى وكان فى نسبة اختيار العلم الى المص ايماء علم
الى ضعفه فان الظ ان نجاسة الميت وان كانت عينية بدليل التعدى ليست عينية محضة بقرينة وجوب
غسل المعصوم ولتوقف زوالها على الغسل على الترتيب فى غير الارتماس بالاخلاف وبالنية على ما هو المشهور
وادعى الشيخ فى الخلاف عليه اجماع الفرقة ووجوب الغسل بمسه ايضا ليس بمجرد نجاسة العينية اذ لو كان لذلك
لما وجب بمس المعصوم ولما تعدت النجاسة من العضو الملاقى الى غيره كما هو شان ساير نجاسات العينية
ولما وجب الغسل بمس العظم المجرد لانه مما لا تحله الحيوة مع ان المص قائل بوجوبه كما يجيء عنقريب وايضا لما وجب الغسل
بمس بغير رطوبة كما هو المعهود من النجاسات العينية فالظ انه لنجاسة الحكمية او تعبد محض وعلى هذا
فلما وردت الاخبار بوجوب الغسل بمسه الا اذا كان بعد الغسل والظ منه الغسل بتمامه لا تمام غسل
العضو الممسوس فالظ وجوب الغسل ما لم يتم الغسل كلا وان تم غسل العضو الممسوس وطهر العضو
بتمام غسله من النجاسة العينية فتامل وفى حكم الميت جزؤه المشتمل على عظم وجوب الغسل بمس قطعة
فيها عظم سواء ابينت من ميت او حى هذا ذكره الشيخ فى كتبه واستدل عليه فى الخلاف باجماع الفرقة
وللاحتياط ويدل عليه ايضا رواية ايوب بن نوح عن ما فى التهذيب عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله ع قال اذا
قطع من الرجل قطعة فهى ميتة فاذا مسه انسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل فاذا
لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه قال فى شرح الارشاد وهذه الرواية تدل باطلاقها على حكم المبانة من الحى
والميت وان كان من الاصحاب قد ذكرها فى الميت خاصة انتهى ولا يبعد ان يدعى ظهورها فى المبانة من الحى
وقال المحقق فى المعتبر والذى اراه التوقف فى ذلك فان الرواية مقطوعة والعمل بها قليل ودعوى الشيخ
فى الخلاف الاجماع لم يثبت على انا بينا ان علم الهدى انكر وجوب الغسل بمس الميت فى كتاب المصباح والشرح
وذكر انه سنة فكيف يدعى الاجماع فى هذه فاذن الاصل عدم الوجوب وان قلنا بالاستحباب كان تفصيا
من اطراح قول الشيخ والرواية انتهى قوله والعمل بها قليل اى العمل بالرواية المقطوعة قليل او بخصوص هذه
الرواية باعتبار عدم ظهور عمل الاكثر عنه لا لظهور عملهم على خلافه لعدم ظهوره وايضا لو كان كذلك

عليهم بر

لما مر منه الاكتفاء في الرد على دعوى الشيخ الاجماع بعدم الثبوت وذكر مخالفة السيد فهو ظاهر ثم ما ذكره من التوقف

وان كان لا يخلو عن وجه لكن الاولى العمل بالخبر للاحتياط ولشهرته بين الاصحاب ودعوى الشيخ الاجماع ولا

يقدح فيه خلاف المرتضى لامكان حصول العلم له بانعقاد الاجماع على خلاف مذهبه ويمكن ايضا ان يكون مراده

وقوع الاجماع من القائلين بوجوب غسل المس فمن اوجبه في الجملة فعليه ان يوجبه في القطعة ايضا للاجماع

المركب اما ما ذكره المص في الذكرى من ان هذه القطعة نجسة قطعا لوجوب غسلها كما مر وهي بعض من جملة تجب

الغسل بمسها وخصوصا في الميت فلا دليل دل على وجوب الغسل بمس الميت فهو دال عليها ولان الغسل يجب بمسها

متصلة فالدليل اقرب من الوجوب بانفصالها ولانه يلزم عدم الغسل لو مس جميع الميت ممزقا فلا يخفى

ضعفه لان النصوص وردت بوجوب الغسل لمس الميت والمتبادر منه هو الجملة ولا دليل على كون حكم

ابعاضها حكمها وهذا هو الفارق بين صورة الاتصال والانفصال فاندفع الوجهان الاولان على انهما

لو تما لدلا على وجوب الغسل بمس القطعة غير ذات العظم ايضا ولم يقولوا به واما الثالث فبطلان اللازم فيه

ممنوع اذ لا دليل عليه سوى مجرد استبعاد ثم لا يمكن اجراء الوجوه في المبانة من الحي الا بزيادة تعسف كما لا يخفى على

المتامل فتامل وذكر الشيخ في شرح الارشاد ان هذه القطعة من شانها الحيوة فاذا قطعت صدق اسم الميت عليها

لان الموت عدم الحيوة عما شانه ان يكون حيا فكلما دل على حكم الميت دل عليها وهو ظاهر ضعفه ايضا بما اشرنا اليه

فان المتبادر من الميت الوارد في النصوص هو الجملة لا كل ما عدم فيه الحيوة وكان من شانه ان يكون حيا على انه

ايضا لو تم لجرى في غير ذات العظم ايضا فتدبر والمبان منه اي من المستمل على العظم فالظرف حال او صفة

وقوله من الحي صلة للابانة اي وكذا الجزء المشتمل على العظم المبان من الحي والعظم المجرد عند المص سواء

كان متصلا او منفصلا كما صرح به في الذكرى وهو ضعيف ويتشكل مع ضعف العمل بالدوران كما حقق

في الاصول بان العظم مما لا تحله الحيوة فلا تنجس بالموت فلا يفيد غيره نجاسة وهذا انما يتوجه لو قلنا ان غسل

المس لنجاسة المحسوس نجاسة عينية واما اذا كان لنجاسة الحكمية او تعبدا فلا اما على الثاني فظاهر واما على الاول

فلان المعلوم ان ما لا تحله الحيوة لا ينجس بالموت نجاسة عينية واما الحكمية فلا واجاب المص في الذكرى بمنع

طهارته قبل الغسل الشرعي لانه ينجس بالاتصال الى بما عليه من اللحم والجلد نعم لو اوضح العظم في حال الحيوة

وظهر ثم مات

وطهر ثم مات فيه فيتوجه الاشكال ولا يخفى انه اذا كانت نجاسته عرضية باعتبار الاتصال بما عليه من اللحم والجلد فيكفي
غسله ايضا بعد ازالة ما عليه فينبغي ان يطهر بذلك وحينئذ يتوجه ايضا الاشكال في الحكم بوجوب الغسل بمسه ثم دفع
الاشكال على القول باعتبار النجاسة العينية بانه يمكن القول بنجاسته تبعا للميت عينا وظاهره ان المسلم عدم نجاسة
العظم اصالة لا مطلقا فيمكن القول بنجاسته تبعا للميت عينا وفيه ان ظ ما نقلوا من الاتفاق على عدم نجاسة
ما لا تحله الحيوة بالموت وكذا ما يدل عليه من الاخبار كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع لا باس بالصلوة فيما كان من صوف
الميتة ان الصوف ليس فيه روح لدلالة التعليل على شمول الحكم لكل ما لا روح له وصحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن الانفحة تخرج من الجدي الميت قال لا باس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس به
قلت والصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من الدجاجة قال كل هذا لا باس به ومن الظاهر
بقرينة المقام ان المراد بالصوف وغيره ما تضمنه السؤال ما كان من الميتة المعروف ان الشي من الاخبار انما هو على عدم
نجاسته مطلقا لا عدم نجاسته اصالة والا لوجب غسله لزوال النجاسة التبعية على انه لا يمكن ذلك في بعضه كاللبن
فلا فائدة فيه لنفي النجاسة اصالة اصلا وان اراد ان عدم نجاسة ما لا تحله الحيوة في خصوص الانسان غير معلوم فيمكن
القول فيه بنجاسته تبعا للميت ففيه بعد المساعدة عليه انه اذا لم يمكن شمول الادلة للانسان فظاهر انه يمكن
القول بالنجاسة فيه اصالة ايضا فلا حاجة الى التمسك بالتبعية الا ان يقال ان حيثية التبعية باعتبار التبعية
في الموت اذ الموت فيما لا تحله الحيوة بالتبعية فالمراد انه يمكن القول بالنجاسة العينية في العظم في
خصوص الانسان اذا عرضه الموت بتبعية ساير الاجزاء لعدم شمول الروايات له وكذا عدم ظهور
تناول الاجماع له هذا ثم لا يخفى ان ما ذكره من امكان القول بالنجاسة لو صح فانما يصح في العظم حين الاتصال
والانفصال اذا كان بعد الموت واما في العظم المجرد المنفصل عن الحي بعد مصاحبة شيء من لحم وغيره فالحكم
بنجاسته من دون عروض موت له ولو بالتبع تعسف جدا ثم ذكر في الذكرى بعد حكم العظم اما السن والضرس
فالاولى القطع بعدم وجوب الغسل بمسهما لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال ومع
الاتصال يمكن المساواة لعدم نجاستهما بالموت والوجوب لانهما من جملة يجب الغسل بمسها انتهى ولا يخفى
ان القطع بعدم وجوب الغسل بمس السن والضرس حالة الانفصال لالحاقهما بالشعر والظفر مع حكمه

بعد ان الغسل مع العظم واعتباره لايخلو من اشكال لان الاسنان ايضا من العظام كما صرح به الشيخ الرئيس في غير موضع من
القانون فيجب ان يكون حكمها حكم العظم الا ان يقال ان المتبادر عرفا من العظم هو ما سوى الاسنان لكن مع ذلك القطع
بما ذكره مما يذهب اليه لايخلو عن اشكال فالاولى ما ذكره في الارشاد حيث قال الحد ما نقله المص من حكم العظم المجرد وحكمه ل
بضعفه هذا في غير السن والضرس اما فيهما فالقول بالوجوب اضعف لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال
اما مع الاتصال فيمكن المساواة في الوجوب لانه جزء من جملة يجب الغسل بمسها انتهى فجعل الاشكال فيهما اضعف
ولم يحكم برفع الاشكال بالكلية ولعل وجه الاضعفية هو ما اشرنا اليه من ظهور العظم عرفا فيما سوى
الاسنان او عدم ظهور شموله لها هذا اما في صورة الاتصال فالظ ان يبنى الحكم على صدق الجملة عرفا بمسه
فان لم يصدق ذلك فلا وجه للحكم بالوجوب وان صدق فالجهة الوجوب تمسكا بما دل على وجوب الغسل بمس
الميت اذ قد عرفت انه لا عبرة بنجاسة الممسوس والظ صدق المس بمس العظم ولا يبعد ذلك في السن والضرس
بل الظفر ايضا الا مع الطول المفرط فان فيه منعه تاملا واما الشعر فالظ عدم صدق مس الميت بمس شعره لانه
لا يعد عرفا من جملة اجزائه لكن قد حكموا في بحث ما لا تحله الحيوة من نجس العين بانه من اجزائه عرفا وان الحكم على
الكلب والخنزير بالنجاسة يشمل الشعر وقد صرح العلامة في المنتهى بصدق مس الميتة بمس صوفه المتصل
بها او الشعر او الوبر وعلى هذا فلا يبعد صدق مس الميت بمس شعره ايضا لكن عبارة الذكرى تشعر بالقطع
بعدم الوجوب في الشعر والظفر ايضا وفيه تامل لما ظهر مما قررنا وقد ظهر بما فصلنا ان ضعف ما ذكره المص من حكم
العظم انما هو مع الانفصال واما مع الاتصال فهو قوي جدا لا لما ذكره من الدوران لضعفه بل لما اشرنا اليه
من ان الظ صدق مس الميت بمس عظمه وان كان مجردا فتامل وقال الش في شرح الارشاد واعلم ان كلما حكم
في مسه بوجوب الغسل مشروط بمس ما تحله الحيوة من اللامس لما تحله الحيوة من الملموس فلو انتفى احد الامرين
لم يجب الغسل فان كان تخلف الحكم لانتفاء الاول خاصة وجب غسل اللامس خاصة وان كان لانتفاء الثاني
خاصة فلا غسل ولا غسل مع اليبوسة وكذا ان كان لانتفاء الامرين معا هذا كله في غير العظم المجرد كالشعر
والظفر ونحوهما اما العظم فقد تقدم الاشكال فيه وهو في السن اقوى ويمكن جريان الاشكال في الظفر
ايضا لمساواته العظم في ذلك ولا فرق في الاشكال بين كون العظم والظفر من اللامس او الملموس انتهى

والجواب ان يقال

ولا يخفى انه لو لم يكن اجماع على ما ذكره فالظ التعويل على ما ذكرنا من رعاية صدق مس الميت وعدمه سواء كان في جزء اللامس او الملموس ثم قوله ولا غسل مع اليبوسة يفهم منه وجوب الغسل مع الرطوبة ولا وجه له لانه اذا كان الجزء الملموس مما لا تحله الحيوة كالشعر فلا يكون نجسا فلا وجه لغسل اللامس مع الرطوبة ايضا الا ان يفرض رطوبة في بدن الميت وتجست فيجب غسل اللامس لذلك واما قوله وهو في السن اقوى فينافي بظاهره ما نقلنا من الذكرى وشرح الارشاد اذ الاشكال الذي اشار اليه هو ما نقله عن الذكرى من الحكم بوجوب الغسل بمس العظم المجرد وقد ظهر بما نقلنا ان السن هذا الاشكال في الضرس اضعف مع الاتصال الحكم فيها بالوجهين من غير ترجيح مع ترجيحه الوجوب في العظم ومع الانفصال لا اشكال فيها اصلا كما نقلنا عن الذكرى او اضعف من الاشكال في العظم على ما نقلنا من شرح الارشاد فكيف صار الاشكال ههنا في السن اقوى والجواب ان الحكم بعدم الاشكال او ضعفه ههنا انما هو مع الانفصال وقوة الاشكال ههنا مع الاتصال فلا منافاة بينهما ولعل وجه قوة الاشكال مع الاتصال في الاسنان باعتبار ان كونها مما لا تحله الحيوة محل كلام فان الشيخ الرئيس صرح في القانون في مبحث امراض الاسنان بان الاسنان من جملة العظام التي لها حس وقال ايضا في مبحث تشريح الاسنان في موضع اخر وليس لشيء من العظام حس البتة الا للاسنان فان جالينوس قال بل التجربة تشهد ان لها حسا اعينت به بقوة تاتيها من الدماغ ليميز ايضا بين الحار والبارد وعلى هذا فلا ريب في قوة الاشكال فيها مع الاتصال ولا يصير ذلك سببا لقوة الاشكال فيها مع الانفصال ايضا اذ مع الانفصال لا عبرة بحلول الحيوة بل الاعتبار عندهم بالعظم ولذا لم يحكموا بوجوب الغسل بمس قطعة من اللحم لم يكن فيها عظم مع حلول الحيوة في اللحم قطعا واذا كان دخول الاسنان في باب العظم غير ظ كما اشرنا اليه فالاشكال فيها باعتبار الدوران بما اعتبره المهم اضعف فتدبر   كغيره من اغسال الحي وقد سبق تفصيل القول فيه في مبحث وجوب الوضوء مع غسل الحايض واضرابها فارجع اليه   وفي قوله فيه للمصاحبة الاصل في معنى الظرفية وذكر بعض الائمة انها اعم من التحقيقية والتقديرية ثم ذكر بعض الامثلة التي يظن ان في فيها بمعنى اخر كمعنى مع او على او الباء او الى او للسببية وجعل الاول ابقاءها فيها على اصلها وتصدى لتصحيح الظرفية فيها وانت خبير بانه يمكن تصحيح الظرفية ههنا ايضا بان يقال الوضوء لما كان من متممات الغسل خصوصا على راي من جعله شرطا لتحقق ماهية الغسل فكانه من اجزائه ومستقر فيه استقرار الجزء في الكل وكذا في الامثلة الاخرى اي ادخلوا في جملة امم

داخلا فيهم وخرج منها لازمة متمكنا فيها وكذا الوعاد الى المس فيمكن ان يقال ان المس لما كان سببا للغسل فهو
متضمن له تضمن الظرف للمظروف كما قال في قوله م في النفس المؤمنة مائة من الابل اى في قتلها فان السبب الذي
هو القتل متضمن للدية تضمن الظرف للمظروف فتامل وهو السوق اى الشروع في نزع الروح كما في
القاموس ومثبتا بالقول الثابت اى بسببه وحرمته او بعوضه وفي مقابله او متلبسا به او معه مصاحبا
له والمراد به كلمة الايمان الثابت بالحجة والبرهان او المتمكن الراسخ في القلب او الثابت عند الله المكتوب
في الحسنات وعلى الاخير يمكن ان يكون الضمير لديه راجعا الى الله لا الى الاحتضار وهو اقتباس من قوله تع
يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة ولعل المراد والله يعلم انه يثبتهم في
الحيوة الدنيا فلا يزلوا ولا يضلوا بما يعرض لهم من الفتن وفي الاخرة اى في القبر عند السؤال فلا
يتلعثمون اذا سئلوا عن معتقدهم ولا يدهشهم اهواله او في الجنة او بعد الموت مطلقا فيما يجيبون
ويرضون ولعله يمكن استنباط كل من الوجهين مما روى في الكافي عن امير المؤمنين م في حديث طويل فاذا
ادخل اى من كان لله وليا المذكور سابقا قبره اتاه ملكا القبر يجران اشعارهما ويخدان الارض بانيابهما
اصواتهما كالرعد العاصف وابصارهما كالبرق الخاطف فيقولان له من ربك وما دينك ومن نبيك
فيقول الله ربي وديني الاسلام ونبيي محمد ص فيقولان ثبتك الله فيما تحب وترضى وهو قوله تعالى يثبت الله
الذين امنوا في الحيوة الدنيا وفي الاخرة ثم يفسحان له في قبره مد بصره ثم يفتحان له بابا الى الجنة ثم يقولان
له نم قرير العين نوم الشاب الناعم فان الله عز وجل يقول اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا واحسن مقيلا
الحديث جعلنا الله وسائر المؤمنين من هذا الصنف بمنه وفضله ولا يعاملنا بما نستحقه في عدله انه رؤف
رحيم نغفر الذنوب جميعا وروى في الفقيه مرسلا عن الصادق ع ان الشيطان ليأتي الرجل من اوليائنا
عند موته عن يمينه وعن شماله ليضله عما هو عليه فيأبى الله عز وجل له ذلك وذلك قول الله عز وجل
يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة وكان ذلك من افراد التثبيت
في الاخرة ويحتمل ان يكون من افراده في الدنيا واخوانه واهله او لاستحضاره عقله عنده كما ورد في
الخبر الى القبلة في المشهور ذكره المفيد وسلار وجمع ممن تاخر عنهما واستدلوا عليه بخبر سليمان

بن خالد بابراهيم بن هاشم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة وكذلك اذا غسل
يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبلا بباطن قدميه ووجهه الى القبلة ورواية معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع
عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة وفي بعض النسخ ليستقبل ورواية ابراهيم الشعيري عن غير واحد عن ابي عبد
الله ع في توجيه الميت قال يستقبل بوجهه القبلة ويجعل قدميه مما يلي القبلة وانت خبير بان هذه الروايات وردت
في توجيه الميت وشمولها لحالة الاحتضار غير ظاهر ثم روى الصدوق في الفقيه مرسلا وفي العلل باسناد ضعيف عن
امير المؤمنين ع قال دخل رسول الله ص على رجل من ولد عبد المطلب وهو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه
الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملائكة واقبل الله عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض وهذه الرواية
رواها مرسلا في الفقيه ايضا الى قوله واقبلت عليه الملائكة وظاهر سياقه انها عامية وكيف كان ففي بضعفها لا ينتهض
دليلا على الوجوب مع اشعار التعليل بالاستحباب وذهب المرتضى والشيخ في الخلاف وابن ادريس الى استحبابه واختاره المحقق
لضعف سند روايات اهل البيت وهو الظاهر لان الاستحباب كاف فيه رعاية الاحتياط ومتابعة الاصحاب وما نقل
من الرواية وان كان ضعيفا او عاميا واعترض الشهيد في شرح الارشاد على المحقق بسلامة رواية سليمن ودلالة سندا
وقد عرفت ما في دلالتها من القصور ولكن ليس نظر المحقق اليه اذ لم يتعرض للقدح في دلالتها متونا اخبار بل
حكم بضعف اسنادها ولعله اراد بالضعف عدم الصحة ورواية سليمن ايضا ليست بصحيحة لوجود ابراهيم بن
هاشم وان كانت حسنة لا تخرج عن اعتبار مع ان في سليمن بن خالد ايضا كلاما فانهم نقلوا انه خرج مع زيد
وقطعت اصبعه معه ولم يخرج من اصحاب ابي جعفر ع غيره وان نقلوا توبته ايضا وانه رضي ابو عبد الله ع
عنه بعد سخطه وتوجع لموته ولم يوثقه الشيخ ولا النجاشي نعم روى الكشي عن ايوب بن نوح توثيقه فاثبات
الوجوب بمثل هذه الرواية لا يخلو عن اشكال هذا ثم انه قال في الذكرى ظاهر الاخبار سقوط الاستقبال
بموته وان الواجب ان يموت على القبلة وفي بعضها احتمال دوام الاستقبال وينبه عليه ذكره حال الغسل
ووجوبه حال الصلوة والدفن وان اختلفت الهيئة عندنا انتهى وهذا منه غريب فان الاخبار على ما وقفنا
عليه هي ما نقلنا وهو ايضا لم يذكر غيرها وظهورها فيما ذكره كما ترى وكيف كان فلا ريب ان الاولى
دوام الاستقبال وقال ايضا في الذكرى سقط الاستقبال مع اشتباه القبلة ولا يجب ان يستقبل به الاربع

مع امثاله   ولا فرق في ذلك بين الصغير والكبير نعم يشترط اسلامه او كونه في حكمه وذكر في شرح الارشاد انه ينبغي
اختصاص الحكم بوجوب الاستقبال بمن يعتقد وجوبه فلا يجب توجيه المخالف الا ما لا بمذهبه كما يغسل غسله
ويقتصر في الصلوة عليه على اربع تكبيرات انتهى والظ اختصاص ما ذكره بالمخالف واما في اصحابنا فالظ ان المناط
هو رأي الحاضر لا الميت فتدبر   ولا يختص الوجوب بوليه وظ كلام العلامة في النهاية اختصاصه به فانه
قال الاقوى انه اذا تيقن الولي نزول الموت بالمريض ان يوجهه الى القبلة واجبا واستدل بحديث دخول رسول
الله ص على رجل من ولد عبد المطلب وان الامر للوجوب ولا يخفى ان ظ الخبر المذكور وكذا الاخبار الاخر هو الامر العام
لا لخصوص الولي فالظ ما ذكره الش فتدبر   للصلوة فيه او عليه اى الموضع الذي كان اعده في بيته للصلوة
فيه او كان يكثر فيه الصلوة او الحجرة ونحوها الذي كان يكثر الصلوة عليها وهذا الترديد ورد في حسنة
زرارة بابراهيم قال اذا اشتد عليه النزع فضعه في مصلاه الذي كان يصلي فيه او عليه وفي صحيحة عبد الله بن
سنان عن ابي عبد الله ع انما ذكر الاول قال اذا عسر على الميت موته ونزعه قرب الى مصلاه الذي كان يصلي فيه
فالنقل اليه اولى.   لما ورد به النص فان النصوص مقيدة بذلك كما نقلنا بعضها ونقل بعض المحققين ورود
رواية مطلقة ايضا ولم اقف عليها وعلل الحكم في المعتبر بان مواطن الصلوة مظنة الرحمة وهو مقام استرحام
وعلى هذا لا يبعد حمل ما اطلقه المص هنا على اطلاقه ولكن المعتمد   وسلام على المرسلين الروايات في ذكر كلمات الفرج
لا تخلو عن اختلاف واصحها سندا حسنة زرارة بابراهيم بن هاشم في التهذيب والكافي عن ابي جعفر ع قال
اذا ادركت الرجل عند النزع فلقنه كلمات الفرج لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم
سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين
كذا في التهذيب وفي الكافي باضافة وما تحتهن بعد وما بينهن وفي المعتبر وفي ما تحتهن بدلا عما بينهن وليس في
الكافي الواو في والحمد لله رب العالمين وحسنة الحلبي بابراهيم ايضا في الكافي عن ابي عبد الله ع ان رسول الله ص
دخل على رجل من بني هاشم وهو يقضي فقال له رسول الله ص قل لا اله الا الله العلي العظيم الخ فقالها فقال رسول
الله ص الحمد لله الذي استنقذه من النار واما قوله وسلام على المرسلين الذي ذكره الش فقد ذكره المفيد
فيها وكذا الشيخ في المبسوط وكان مستنده مرسلة الفقيه فانه نقل فيه مضمون ما نقلنا من رواية الحلبي هكذا

قال الهادي ع

قال الصادق ع ان رسول الله صلعم دخل على رجل من بني هاشم وهو في النزع فقال له قل لا اله الا الله اه الا ان فيه
اضافة وما تحتهن وما بينهن وسلام على المرسلين قبل والحمد لله رب العالمين ثم قال الكبد تم الخبر وهذه الكلمات
هي كلمات الفرج   للبركة او للاستدفاع اي استدفاع العذاب والشياطين المضلين المشككين او كليهما
والظ ان كلامهما تعليل لكل من قراءته قبل خروج روحه وبعده وقال المحقق في المعتبر اعلم ان تلاوة القرآن
مستحبة قبل خروج روحه ليسهل الله عليه الموت وبعد خروجه استدفاعا عنه ولم اقف على ماخذه لكن على هذا
يمكن ان يحمل التعليل الاول على انه تعليل لكل منهما والثاني على انه تعليل للاخير او يحمل الاول للاول والثاني
للثاني وظ كلام العلامة ايضا في النهاية ان الاستدفاع انما هو بالقراءة بعده فانه بعدما قال انه يستحب
ان يقرء عنده شيء من القرآن ونقل ما سيجيء من الرواية في الصافات قال ولذلك يستحب قراءة القرآن قبل
خروج روحه فكذا بعده استدفاعا ومثل هذه العبارة في التذكرة ايضا   خصوصا يس والصافات
لورود النص فيهما بالخصوص بخلاف مطلق قراءة القرآن اذ لم اقف على نص فيها في خصوص هذه الحال
وانما استندوا فيها بما سمعت من التعليلات اما يس فلما نقل في الذكرى انه روي عن النبي ص اقرؤا يس
على موتاكم وفي بعض النسخ عند موتاكم وفي رواية ابي بن كعب عن النبي ص على ما في مجمع البيان وايما مريض
قرء عنده سورة يس نزل عليه بعدد كل حرف منها عشرة املاك يقومون بين يديه صفوفا و
يشهدون قبضه ويتبعون جنازته ويصلون عليه ويشهدون دفنه وايما مريض قرأها وهو في
سكرات الموت او قرأت عنده جاءه رضوان خازن الجنة بشربة من شراب الجنة فسقاه اياه وهو
على فراشه فيشرب فيموت ريان ويبعث ريان ولا يحتاج الى حوض من حياض الانبياء حتى يدخل الجنة وهو
ريان واما الصافات فلرواية سليمان الجعفري قال رأيت ابا الحسن ع يقول لابنه القسم قم يا بني فاقرء
عند راس اخيك والصافات صفا حتى تستتمها فقرء فلما بلغ اهم اشد خلقا ام من خلقنا قضى الفتى
فلما سجي وخرجوا اقبل عليه يعقوب بن جعفر فقال له كنا نعهد الميت اذا نزل به يقرء عنده يس والقرآن الحكيم
فصرت تامرنا بالصافات فقال يا بني لم تقرء عند مكروب من موت قط الا عجل الله راحته وهذا الخبر يصلح
سند القراءة يس ايضا وما نقلنا من الروايات ظهر ان الظ ان قول النبي تبارك تعجيل راحته متعلق بالصافات

فقط وفيما نقلنا من المعتبر من ان مطلق تلاوة القرآن قبله لتسهيل الموت يمكن تعلقه بكل من السور ويأتي وقد يكون

وجه التخصيص بهاورود الخبر بقراءتهما بالخصوص فافهم   ودوى ضعيفا دوام الاسراج اشارة الى ما استدل به

الشيخ في التهذيب على ما هو المشهور وذكره المفيد من رواية سهل بن زياد عن عثمن بن عيسى عن عدة من اصحابنا

قال لما قبض ابو جعفر ع امر ابو عبد الله ع بالسراج في البيت الذي كان يسكنه حتى قبض ابو عبد الله ع ثم امر ابو الحسن

موسى ع بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله ع حتى اخرج به الى العراق ثم لا ادرى ما كان وفيه مع ضعف السند بسهل

وغيره وان كان سهله للتسامح في ادلة السنن ان ما دل عليه الخبر غير المدعى كما اورده المحقق الشيخ على ره قال في

المدارك وتحقيق ان ما تضمنه الحديث مندرج فيه المدعى او ان استحباب ذلك يقتضي استحباب السراج

عند الميت بطريق اولى انتهى ورد في كلام الشيخ ايضا اشارة الى ما ذكره اولا وفيه ان اندراج المدعى فيه كليا ممنوع فان

ما هو المشهور استحباب الاسراج عند الميت اينما مات وما يدل عليه الحديث استحباب الاسراج في البيت الذي كان

يسكنه وربما لم يمت فيه بل صرح بعض عباراتهم كعبارة المحقق في الشرائع استحباب ان يكون عنده مصباح

ان مات ليلا وهو ما يشمل ما اذا نقل عن مسكنه الى غيره ولو بعد الموت وح فاستحباب الاسراج عنده لا يندرج في

الحديث ثم عبارة المفيد انه ان مات ليلا في بيت اسرج فيه مصباح الى الصباح وهي وان لم يتجه عليها ما اوردنا ثانيا

كما ذكرنا اولا ايضا اذا مات في غير البيت لكن يبقى ان ظاهر الخبر البيت الذي كان يسكنه لا البيت الذي مات فيه

فما ذكره ليس لا يندرج في الخبر كليا هذا واما ما ادعاه ثانيا من الاولوية فهو اذ علل الشرع لا سبيل للعقل اليها هنا

كله مع احتمال اختصاص الحكم بالامام فالحكم العام لا يخرج عن اشكال خصوصا على ما هو مفاد الحديث من دوام

الاسراج لاحتمال الاسراف اذا لم يكن مسكونا ثم اشتراط الموت ليلا كما هو المشهور وكانه بناء على الغالب

واشارة الى ان ذلك انما هو مع الموت ليلا اذ مع الموت نهارا فلا يؤخر تجهيزه الى الليل مبالغة في تعجيل

التجهيز والا فلا وجه لذلك الاشتراط والظ ان مراد الشيخ بدوام الاسراج هو الاسراج كل ليلة دون خصوص تلك

الليلة عند الميت لا دوامه ليلا ونهارا مطلقا لبعده وان احتمله ثم ذكر هذا والكثير مما ذكره في احكام الاحتضار

كانه بالتبع وتطفلا فتامل   والتغميض عيناه يدل عليه وكذا على شد اللحيين موثقة زرارة اذ

فيها انه مات ابن لجعفر فامر به ابو جعفر ع فغمض وشد لحياه ورواية ابي كهمش قال حضرت اسمعيل

وابو عبد الله ع

وابو عبد الله عم جالس عنده فلما حضره الموت شد لحييه وغمضه وغطى عليه الملحفة واما ما ذكره المص من التعليل فكان مراده
به بيان سر الحكمين بعد ثبوتهما بالخبر والا فلا يخفى التمسك به بمجرده ما فيه كما اشرنا اليه في نظائره ايضا واما تطبيق فيه فلم
اقف على نص فيه ولا يبعد ان يكون شد اللحيين مغنيا عنه بل ان يكون الغرض منه ذلك ولعله لهذا اكتفى الاكثر كالمحقق
والعلامة في بعض كتبه والمص بالتطبيق ولم يذكروا الشد لعل العكس كان اولى فتامل ويطبق فوه كذلك
اي ابدا سوته مجللا لئلا يقبح منظره لئلا يبقى مفتوحا فوه ويقبح منظره وتمد يداه الى جنبيه وساقاه
قال في المعتبر ذكر ذلك الشيخان وابن الجنيد ولم اعلم في ذلك نقلا عن اهل البيت عم ثم احتمل كون العلة ما ذكره
الش ان كانا منقبضين ولم يتمنعا من ذلك كما قيده في المعتبر للتاسي لما روي من طرق الجمهور ان النبي ص
سجي بحبره ولما سبق في رواية ابي كهمش فانه من الكرامة اشارة الى ما رواه الصدوق مرسلا عن النبي ص انه قال
كرامة الميت تعجيله وقد ورد في استحباب التعجيل روايات اخرى ايضا وعليه اجماع اهل العلم كما نقله في المعتبر
فيصبر عليه ثلثة ايام التحديد بها ورد في الروايات في المصعوق والغريق كحسنة هشام بن الحكم بابراهيم عن
ابي الحسن عم في المصعوق والغريق قال ينتظر ثلثة ايام الا ان يتغير قبل ذلك وكانهم حملوا ابره مع مطلق الاشتباه
بناء على عدم الفرق وفيه تامل وقال في المنتهى ولا ينتظر به اكثر من ذلك للعلم بانه اذا لم يحصل منه افعال الحيوة من
الحس والحركة في هذه المدة فانه يكون ميتا انتهى وليس لنا ما ادعاه من العلم لكن يؤيده ما نقله في الذكرى عن
جالينوس انه مع الاشتباه منع الدفن قبل يوم وليلة الى ثلثة فان ظاهره ان الثلثة منتهى ما يمكن معه الاشتباه
لكن الشيخ الرئيس قال في بحث السكتة من القانون وقد يعرض ان يسكت الانسان فلا يفرق بينه وبين الميت
ولا يظهر منه تنفس ولا شيء ثم انه يعيش ويسلم وقد راينا منهم خلقا كثيرا كانت هذه حالهم واولئك
فان النفس لا يظهر فيهم والنبض يسقط تمام السقوط منهم ويشبه ان يكون الحار الغريزي فيهم ليس لشدة
الانغمار في الترويح ونقص البخار الدخاني عند النفس كثيرا لما عرض له من البرد ولهذا لذلك يستحب ان يؤخر
دفن المسكت من الموتى الى ان يتبين حاله ولا اقل عن اثنين وسبعين ساعة انتهى وظاهره ليس بخلاف
ما نقل من كلام جالينوس وانه ربما يبقى الاشتباه بعد ثلثة ايام فتامل كالمحتاج في معرفته الى هذه علامات
نقلها في الذكرى يقال انه يتعين بها والتعويل عليها لا يخلو عن اشكال لكن اذا حصل العلم بها كما فرضه الش فلا كلام

اما الكلام في حصول العلم بها   لتاذي الملائكة بها فلانه اشارة الى ما رواه الصدوق في العلل عن ابيه مرفوعاً
الى الصادق ع قال لا تحضر الحائض والجنب عند التلقين لان الملائكة تتاذى بهما ويقدر من ذلك في الحائض في رواية
علي بن ابي حمزة ايضاً قال قلت لابي الحسن ع المرأة تقعد عند رأس المريض وهي حائض في حد الموت فقال لا بأس
ان تمرضه واذا خافوا عليه وقرب ذلك فلتنح عنه وعن قربه فان الملائكة تتاذى بذلك وفي رواية يونس بن
يعقوب عن ابي عبد الله ع قال لا تحضر الحائض الميت ولا الجنب عند التلقين ولا بأس ان يليا غسله
ولا شاهد له من الاخبار وقال الشيخ في التهذيب سمعنا ذلك مذاكرة من الشيوخ ره وفي الخلاف ادعى اجماع الفرقة
على الكراهة ولا ريب ان القول باستحبابه كما هو رأي الجمهور تشريع كما اشار اليه العلامة في المنتهى لعدم دليل
شرعي عليه وقد عللوه بانه لا يؤمن من علو بطنه ونحو ما فيه   ولا كراهة في وضع غيره للاصل ولكن لا يستحب ايضاً
ونقل في الذكرى عن ابن الجنيد انه قال يضع على بطنه شيئاً يمنع ربوه وهو شاذ   وقيل يكره ايضاً كان القائل
هو العلامة فانه قال في المنتهى ولا يترك على بطنه حديد ولا شيء ثقيل خلافاً للجمهور واستدلوا بان الرفق بالميت
مأمور به وذلك مناف لما قالوه   كالطفل والمجنون اي من بلغ مجنوناً واما اذا طرء جنونه بعد بلوغه
واظهاره الاسلام فهو مسلم ولا يشترط في وجوب غسله تولده من مسلم فالمسلم المتولد منه اعم من الاب والام فيكفي
اسلام احدهما   وفيها مسلم يمكن تولده منه اعتبر الامرين فلا يكفي مجرد امكان تولده منه اذا لم يكن فيها مسلم
بان احتمل مثلاً حلول تاجر من مسلم في بلاد الاسلام ثم انتقاله اليها لبعد الاحتمال لكن لبعده كلياً بخلاف ما اذا كان فيها
مسلم محلاً تأمل ويمكن ان يكون غرضه مجرد اعتبار الامكان ويكون ذكره كون المسلم فيها على سبيل التمثيل بالفرد الظاهر
لتحقق الامكان والا فالمعتبر هو مجرد الامكان كما وقع في عبارة بعضهم وكيفما كان فالنظر في اصل الحكم مجال كما اشار
اليه صاحب المدارك اذ مستند الحكم عموم وجوب غسل الميت من الاخبار كرواية ابي خالد اغسل كل الموتى الغريق
والاكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين فان كان به رمق غسل والا فلا وموثقة سماعة وغسل الميت واجب
مما لا يصلح مستنداً للحكم بالوجوب لضعف السند والدلالة فالتعويل فيه على الاجماع وتحقق الاجماع فيما نحن فيه
محل نظر وقال المص في الذكرى ولو وجد الميت في دار الاسلام غسل وجهز قضاء للظاهر وان لم يكن فيه علامة الاسلام
ولو كان في دار الحرب اعتبرت العلامة المفيدة للظن كالختان ومع عدمها يسقط للاصل انتهى ولا يبعد ان يحكم

في اللقيط ايضاً بانه لا

في اللقيط ايضا بذلك لكن كلامه في بحث الصلوة يدل على انه اكتفى فيه بمجرد الامكان فانه قال لقيط دار الاسلام
لو مات طفلا فبحكم المسلم تغليبا للدار وكذا لقيط دار الحرب اذا كان فيها مسلم تغليبا للاسلام ولعل وجه الفرق
ان في الكبير اذا لم يوجد علامة الاسلام كالختان فيقوى ظن كفره بخلاف الصغير فلا يعتبر في ذلك لكن اذا اعتبر فيه
غلبة الظن فينبغي ان يعتبر مطلقا فلا يحكم في اللقيط ايضا بالوجوب مع غلبة الظن بكونه من الكافر الا ان يفرق
بين الحالين بان الاصل في المولود فطرة الاسلام للحديث المشهور فيترتب عليه احكامه الا اذا علم خلافه كان يعلم كونه
من كافرين بخلاف الكبير لاصالة عدم اسلامه وللتامل فيه مجال فتامل على القول بتبعيته في الاسلام واما
على القول بتبعيته في الطهارة فقط اذ عدم تبعيته اصلا فلا يكون في حكم المسلم في وجوب الغسل وكذا الصلوة
وان كان المسبي ولد الزنا كان هذا بناء على القول بعدم كفر ولد الزنا مطلقا واما على القول به فيلزم المنع
من تغسيله والصلوة عليه كما صرح به في المعتبر الا ان يكون القول بكفر ولد الزنا مطلقا مخصوصا بكون الزاني
المسلم ولم اقف على تصريح منهم بذلك وليستثنى من المسلم من حكم بكفره اما اهل الخلاف فظاهر جماعة وجوب
تغسيلهم كما هو ظاهر هذا الكتاب وبه صرح في شرح الارشاد وقال المحقق في الشرايع وكل مظهر للشهادتين وان
لم يكن معتقدا للحق يجوز تغسيله عدا الخوارج وهو لا يدل الا على جواز تغسيلهم وقال المفيد في المقنعة ولا يجوز لاهل
من اهل الايمان ان يغسل مخالفا للحق في الولاية ولا يصلي عليه الا ان يدعوه ضرورة الى ذلك من جهة التقية
وقال ابن البراج لا يغسل المخالف الا لتقية وقال الشيخ في المبسوط والنهاية لا ينبغي للمؤمن ان يغسل اهل الخلاف
فان اضطر غسله غسل اهل الخلاف ومثله في الشرايع ايضا حيث عده في المكروه وان يغسل مخالفا فان اضطر غسله غسل اهل الخلاف
وذكر في الذكرى ان المشهور كراهته واستدل الشيخ في التهذيب على ما ذكره المفيد بان المخالف لاهل الحق كافر فيجب ان
يكون حكمه حكم الكفار الا ما خرج بالدليل والكافر لا يجوز غسله باجماع الامة فيجب ان يكون غسل المخالف ايضا كذلك
ويظهر من الشارح في شرح الارشاد انه حمل الكراهة في كلام الاصحاب على ما اذا لم يتعين علينا غسله كان وجد منهم من
يغسله واما اذا لم يوجد فيجب علينا تغسيله من غير كراهة وبه صرح المحقق الشيخ علي ايضا وربما يحمل الكراهة هنا ايضا
على ما يحمل عليه في ساير العبادات المكروهة من قلة الثواب وهو تعسف والاظهر على تقدير كون مذهبهم وجوب
تغسيلهم حمل الكراهة في كلامهم على ما ذكره الشارح ثم على تقدير تغسيله فالذي صرح به جماعة منهم كما نقلنا عن بعضهم

انه يغسل غسلهم ولا نعرف لاصحابنا تصريحا بخلافه ولعل مستندهم ما نقلوا من قولهم عم الزموهم بما الزموا به انفسهم وذكر الشيخ
في شرح الارشاد انه لو لم يعرف كيفية الغسل عندهم جاز تغسيله غسل اهل الحق وتردد فيه في شرح القواعد مع فرض علمه امكان
استعلامه وانت خبير بانه على القول بكونهم في النجاسة الحربية كما ذكره المفيد واما على القول باسلامهم في المسألة لا يخفى اشكال
والاظهر عدم وجوب تغسيلهم لضعف التمسك بالعمومات على ما اشرنا اليه في الحكم بالوجوب في غير موضع الاجماع يشكل
ولا يظهر في المخالف اجماع حتى من القائلين باسلامهم وح فلو لم نقل بالحرمة فلا اقل من الكراهة تبعا للاصحاب على انه لو عمل
بالعمومات فالظاهر وجوب الغسل الشرعي وهو غسل اهل الحق وهو خلاف ما صرحوا به فتأمل اذا كان له اربعة اشهر
ذكر في المعتبر ان ذلك مذهب علمائنا واستدل عليه برواية احمد بن محمد عمن ذكره قال اذا تم للسقط اربعة اشهر غسل وبرواية
سماعة عن ابي عبد الله عم قال سألته عن السقط اذا استوت خلقته يجب عليه الغسل واللحد والكفن قال نعم كل ذلك يجب
عليه اذا استوى قال ولا طعن على الروايتين بانقطاع سند الاولى وضعف سماعة في سند الثانية لانه لا معارض لهما
مع قبول الاصحاب لهما انتهى ومثله في الذكرى وشرح الارشاد ايضا وروى ايضا في الكافي عن زرارة عن ابي عبد الله عم قال
السقط اذا تم له اربعة اشهر غسل وكانهم غفلوا عنها لانها اولى بالذكر لانها وان كانت ضعيفة لكنها اقوى من
رواية احمد بن محمد لانها مقطوعة لم تنسب الى امام ثم الاستدلال بالرواية الثانية كانه بناء على استلزام استكمال اربعة اشهر لاستواء
الخلقة وهو غير بين الا ان لا يكون غرضهم من الاستدلال بها اثبات الحكم الكلي بها بل تقوية الحكم فيما اذا تحقق الاستواء ايضا
كما هو الغالب ويكون معتمدهم فيما فرض فيه الاستكمال بدون الاستواء هو الرواية الاولى فقط فافهم والظاهر من الكفن في
الرواية الثانية هو الكفن على النحو المعهود اي بالقطع الثلث وهو الظاهر من كلام المفيد ايضا وكذا الشيخ في المبسوط واضاف
التحنيط ايضا وصرح جماعة من المتأخرين بوجوب تكفينه بالقطع الثلث وتحنيطه ايضا وذهب بعض الاصحاب كالمحقق في
الشرايع على وجوب تغسيله ولفه في خرقة ودفنه والاول اظهر واحوط ولو كان دونها لف في خرقة اه قال في المعتبر ولو كان
للسقط اقل من اربعة اشهر لم يغسل ولم يكفن ولم يصل عليه بل يلف في خرقة ويدفن ذكر ذلك الشيخان وهو مذهب العلماء
خلا ابن سيرين ولا عبرة بخلافه ولان المعنى الموجب للغسل هو الموت وهو مفقود هنا ويدل عليه من طريق الاصحاب رواية
محمد بن الفضيل قال كتبت الى ابي جعفر عم اسأله عن السقط كيف يصنع به قال السقط يدفن بدمه في موضعه انتهى وكان بناء
دليله على توقف الحيوة على استكمال اربعة اشهر والا فلا يدل على الحكم الكلي ويرشد اليه كلام الشيخ ايضا في الخلاف بل يلوح منه

اللازم بيانه

التلازم بينهما فانه جعل تارة مناط وجوب الغسل الحيوة وتارة اربعة اشهر واشارة في الذكرى الى اخبار ايضا تدل على ان
الاربعة مظنتها اولتيسّر الله لكن نقل ايضا ان في خبر يونس الشيباني عن الصادق عم اذا مضت خمسة اشهر فقد صار
فيه الحيوة وظاهرها ان ابتداء الحيوة من مضي خمسة اشهر ويمكن الجمع بينهما باختلاف الاجنة في ذلك وبان يكون
استكمال اربعة اشهر مظنة الحيوة ومضي خمسة اشهر موجبا للقطع به كما هو الظاهر من خبر يونس فان ظاهره حصول القطع
بالحيوة بمضي خمسة اشهر لكن يبقى انه اذا كان الحيوة مع استكمال الاربعة اشهر وكان الاستواء قبلها كما يظهر مما ذكره الاصحاب الاطباء
في مقدار دية الجنين فانهم حكموا ان ديته مع استواء الصورة مائة دينار وبعد ولوج الروح دية كاملة ويظهر من استكمال
ايضا تقدم التصوير على الحيوة كما سننقله فيكون الاستواء قبل الاستكمال وعلى هذا فحكمهم كليا بعدم الغسل قبل الا
ينافي ما سبق من رواية سماعة فلا بد من ارتكاب تخصيص فيها بان يخصص بما اذا استكمل اربعة اشهر ايضا نظرا الى
مفهوم الرواية الاولى ولا يخفى ضعفه فالظاهر ان بناء كلام الاصحاب ليس على تلازم الحيوة واستكمال اربعة اشهر بل هو
غير بيّن وما اشار اليه في الذكرى من دلالة الروايات التي اشار اليها عليه واشارتها اليه لم يظهر لي سوى دلالة
ما نقله من الرواية النبوية والظاهر انها عامية وعلى هذا فيجوز كون الحيوة قبل الاستكمال ولا يلزم منه الحكم
بوجوب الغسل في الجملة قبل الحيوة ولا محذور فيه لانهم استندوا فيه الى النص فهو مبني على كلامهم على عدم تحقق الاستواء
قبل الاستكمال ويشهد له الاخبار فانها تدل على ان استكمال الاربعة اشهر حد المضغة فلا يتحقق الاستواء قبله هنا
لكن قد صرح الاطباء بتقدم الحيوة على اربعة اشهر وتقدم استواء الصورة على الحيوة ليف[؟] خصوصا في الذكر
د في المولود لسبعة اشهر ولا يخفى منافاته لما ذكره الاصحاب والظاهر ان استواء الصورة الذي ذكر الاطباء انه قبل
اربعة اشهر وكذا قبل الحيوة هو التصور بصورة الانسان في الجملة واستواء بعض اعضائه لا نقل في الشفا
عن التعليم الاول ان السقط بعد اربعين اذا شق عنه السلا ووضع في الماء البارد ظهر شيئا صغيرا متميز الاطراف
واستواء الصورة الذي في كلام الاصحاب والاخبار لعله هو الاستواء التام الكامل الذي تم به جميع الاعضاء والجوارح
واستاذ بعضها من بعض وشق عنه السمع والبصر ولعل هذا لا يكون الا مع استكمال الاربعة اشهر او بعده وكذا ما ذكره
الاطباء من حلول الحيوة قبل اربعة اشهر يمكن ان يكون حيوة خفية لا تكاد تحس وما يلوح من الاخبار وكلام
الاصحاب من كونها مع استكمال الاربعة اشهر او بعده فتكون هي الحيوة البينة التي الظاهر عليها بناء الشرع في احكام

الحي والميت لكن كلام بعض الحكماء يأبى عن ذلك حتى ان الحكيم ابا حامد الغزنوي ادعى في كتاب الكفاية في النجوم ان جميع النساء يعرفن
انه اذا اتى على النطفة ثلثة اشهر صارت متحركة فهذا يمكن حمل الحيوة وولوج الروح في كلام الاصحاب والاخبار على تعلق النفس الناطقة
وان يكون ذلك مع استكمال اربعة اشهر او بعده لا الحيوة التي تعم افراد الحيوان وعلى هذا فلا ينافي كلام الاطباء فانه ليس
في كلامهم الا حركة الجنين قبل ذلك فتدبر ثم ان ظاهرهم وجوب اللف في الخرقة ولم اقف على دليل عليه وفي رواية محمد بن
فضيل كفاية دفنه بدمه مطلقا فلو لم يكن اجماعيا فالظ عدم وجوبه وفي المدارك نسب الى المعتبر انه اختار عدم وجوبه ولم
اَرَ ذلك في كلامه بل كلامه فيما عندنا من نسخة المعتبر ما نقلنا ثم الشيخ في الخلاف والمبسوط والنهاية لم يذكر ذلك قال
في الخلاف اذا ولد لدون اربعة اشهر لا يجب غسله ويدفن بدمه وان كان لاربعة فصاعدا غسل وقال في المبسوط وان كان
الصبي سقطا وقد بلغ اربعة اشهر فصاعدا وجب غسله وتحنيطه وتكفينه وان كان لاقل من ذلك دفن كما هو بدمه ومثله
في النهاية فالظ عدم وجوبه عنده ومن هنا ظهر ان قول المعتبر في ذلك الشيخان اشارة الى ما ذكره اولا من عدم
وجوب التغسيل والكفن والصلوة لا ما ذكره بعد الاصحاب من اللف في الخرقة ليفيد انه لم يذكره الشيخ في كتبه الموجودة كما
نقلنا وانما ذكره منهما المفيد فلا تغفل   اقله ما يطلق عليه اسم ظاهر كلامه هنا وفي شرح الارشاد انه يكفي مصاحبة
شيء يطلق عليه اسم السدر وكذا في الكافور ويدل عليه قوله ع في خبر يعقوب بن يقطين ويجعل في الماء شيء من سدر
وشيء من كافور وكذا في روايات اخرى بماء وسدر وبماء وكافور والاولى رعاية ما ذكره صاحب المدارك من اعتبار ان يطلق
عليه في العرف ماء السدر وماء الكافور فلو كان السدر او الكافور قليلا بحيث لا يطلق عرفا على الماء ماء السدر او الكافور فقد
لم يكف ذلك وان صدق عليه لغة وعرفا اسم السدر او الكافور لما ورد في روايات اخرى من الغسل بالسدر او بماء
السدر وفي بعضها بماء الكافور والظ منها هو ما ذكرناه وفي رواية يونس الق فيه حبات وفي موثقة عمار بجعل في الجرة
من الكافور نصف حبة يفت فيها ونقل عن المفيد تقدير السدر برطل ونحوه وعن ابن البراج برطل ونصف ولعل مرادهما
بيان القدر الافضل وان لم اقف على نص عليه ايضا وقيل ان اقله سبع ورقات وفي شرح الارشاد جعل ذلك مستحبا كذا
في شرح القواعد وزاد فيه وكلا يتعين وان قدر بذلك في بعض الاخبار ولعله اشار به الى رواية عبد الله بن عبيد قال
سألت ابا عبد الله ع من غسل الميت قال يطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضا وضوء الصلوة ثم يغسل راسه بالسدر
والاشنان ثم الماء والكافور ثم بالماء القراح يطرح فيه سبع ورقات صحاح في الماء وفي رواية معوية بن عمار قال امرني

ابو عبد الله عم ان اعصر بطنه ثم وضئه ثم اغسله بالاشنان ثم اغسل رأسه بالسدر ولحيته ثم افض على جسده منه
ثم ادلك به جسده ثم افض عليه ثلثا ثم اغسله بالماء القراح ثم افض عليه الماء بالكافور وبالماء القراح
واطرح فيه سبع ورقات سدر فمحل طرح سبع ورقات تنبيها على انه في الغسلة التي بالسدر فظاهرهما انه في الغسلة
الاخيرة التي بالقراح وحمل على الاستحباب وينبغي على هذا ان يكون السدر في الغسلة الاولى ازيد من ذلك
هذا ثم انه في شرح القواعد اوجب كونه مطحونا او ممروسا بناء على ان الغرض منه التنظيف ولا يتحقق بدونه وفي
شرح الارشاد جعل ذلك مستحبا وتنظر في وجوبه وهو في موقعه للشك في الغرض وعموم الاخبار واصالة البراءة
فتدبر والكثير ما لا يخرج به الماء عن الاطلاق كذا ذكره العلامة واستدل عليه في شرح الارشاد تبعا للشارح القواعد
بدلالة قول الصادق عم في خبر سليمن بن خالد يغسل بماء وسدر ثم بماء وكافور ثم بماء عليه وبان المقصود التطهير
والمضاف غير مطهر وما نقله من رواية سليمن بن خالد ورد في حديث ابن مسكان ايضا ووجه الدلالة ان الظاهر من الغسل
بماء وسدر صدق الماء عليه بالاطلاق وفي قوله الغسل لا ما كان ماء قبله واذا صار مضافا لم يكن كذلك لكن في كثير من
الاخبار وقع الامر بالغسل بالسدر مطلقا وظاهره كفاية الغسل بالسدر مطلقا وان خرج ما خالطه من الماء عن
الاطلاق فلا يبعد بقرينة تلك الروايات ان يحمل الماء في الروايتين السابقتين على مطلق الماء او على الماء المطلق
وان كان في المال في او على انه بيان لبعض افراد الواجب واما ما ذكره من الدليل الثاني فيرد عليه ان الغسل
بماء السدر والكافور يجوز ان يكون للتنظيف لانه تراب الولوغ ويكون المطهر التام هو الغسل الاخير فلا
يلزم اطلاق الماء فيهما نعم ما ذكره الشيخ احوط اذ مع بقاء الماء على الاطلاق مع الخلط على الوجه الذي نقلناه عن المدارك
يتحقق الامتثال على مقتضى ظاهر جميع الروايات ولا يشكل بما ذكره المصنف في الذكرى من ان تقدير المفيد السدر
برطل او نحوه وابن البراج برطل ونصف واتفاق الاصحاب على ترغيته يوهمان الاضافة لان ما ذكره من
المقدرين مما لا دليل عليه ومع ذلك فقد ذكر المفيد في المقنعة في باب كيفية غسل الميت انه يغسل رأسه
ولحيته عقدا بتسعة ارطال من ماء السدر ثم يغسل جانبه الايمن كذلك ثم يغسل جانبه الايسر بماء السدر
كما غسل رأسه بنحو تسعة ارطال من ماء السدر الى اكثر من ذلك والظاهر ان رطلا من سدر او رطلا ونصفا لا يخرج
مثل هذا الماء عن الاطلاق وكذا الظاهر ان الترغية لا يخرج اصل الماء عن الاطلاق بل هو يجري مجرى المياه المطلقة

التي نقلوها الزبيع ليس ايضا فيما رايناه من كلامهم ما يدل على وقوع الغسل الاول بالرغوة حتى يقال ان الرغوة خرجت
من الاطلاق الماء بل تخصيصه انما هو لغسل رأسه بالرغوة كما صرحوا به وكانهم لا يكتفون في غسله بذلك بل يغسل
بعده بمائها ايضا فح فلا يضر اضافة الرغوة ويتجه ما ذكرنا كلام المحقق في الشرايع حيث عدّ من المستحبات غسل
غسل رأسه برغوة السدر امام الغسل واما ما ذكره صاحب المدارك ان المستفاد من الاخبار ان تغسيل الرأس برغوة السدر
محسوب من الغسل الواجب لا انه مستحب متقدم عليه واستشهد برواية الحلبي والكاهلي ويونس ففيه ان رواية الحلبي والكاهلي
ليس فيها حديث الرغوة اصلا واما رواية يونس فهي وان وقع فيها حكاية الرغوة لكن ظاهرها هو ما ذكرنا لا
ما ذكره كما يظهر بالتامل فيها فتامل   ثم ان ههنا اصل شيء من الكافور الترتيب بين الاغسال كما يستفاد من ثم هو
المشهور بين الاصحاب ويستفاد من الاخبار الواقعة الواردة في هذا الباب ويلوح من كلام ابن حمزة استحبابه
وهو ضعيف   وهو المطلق الخالص من الخليط فقد وقع في كثير من الروايات التقييد في الغسلة الثالثة بالماء القراح
وهو على ما ذكره اهل اللغة الخالص الذي لا يشوبه شيء فحمله بعضهم على ظاهره وحكم باعتبار عدم شوبه بشيء اصلا
حتى انه لم يجوز تغسيل الميت بالماء المشوب بالطين كماء السيل ونحوه وان جاز التطهير به في غيره لانهم اعتبروا في
تطهيره فيها الميت المطلق لا القراح وحكم الشهيد في شرح الارشاد تبعا للمحقق الشيخ علي بفساده لان اسم القراح في هذا
الماء باعتبار تسميته حيث اعتبر فيها المزج لا مطلقا وجعلا قوله ع في خبر سليمن بن خالد ثم بماء منبها على ذلك
حيث اطلق فيه الماء وزاد الشهيد ههنا وصرح بان الوصف بالقراح باعتبار عدم اعتبار الخليط فيه لا ان سليمن
ممن يعتبر فيجوز بالخليط ايضا وما نقل من رواية سليمن بن خالد يصلح شاهدا لهذا ايضا وانت خبير بان حمل الاخبار
على ما ذكره وان كان ليس ببعيد جدا لكن الحكم به لا يخلو من اشكال فالاولى العمل بظاهرها من اعتبار الخلوص وعدم
الجواز بشيء عملا بالاحتمال ان يكون في غسل الميت خصوصية اعتبرها لاجلها ذلك الشارع في جميع تلك الاخبار المتكثرة ما ذكره
من ظاهرها بمجرد الاطلاق في رواية سليمن بن خالد لا يخلو من اشكال اذ لا يبعد حمل المطلق على المقيد واشكل منه فالظ
هنا من تجويز الخلط بالسدر والكافور ايضا اذ على تقدير حمل القراح على مقابل الخليط الذي وقع في تسميته
متن غير الخليط بالسدر والكافور لا على اعتبار الخلط بها او دعوى العلم بعدم ضرورة الخلط بهما في التطهير
بل انه ابلغ فيه جدا لا يستبعد لجواز ان يكون في تطهير المرة الثالثة خصوصية اعتبرها لاجلها عدم الخلط بهما وايضا

ربما لا يكون

وربما لا يكون تلك الخصوصية متعلقة بالتطهير بل يكون علة الخلط بها لغرض آخر نعم يمكن تأييد ما ذكره الشهيد بما سبق
من رواية عبد الله بن عبيد ومعوية بن عمار وبناء على ما ذكرنا من ان ظاهرهما طرح سبع ورقات سدر في
الماء القراح ويمكن تأييده ايضا بصحيحة يعقوب بن يقطين قال سألت العبد الصالح عم عن غسل الميت أفيه
وضوء الصلوة ام لا فقال غسل الميت يبدء بمرافقه فيغسل بالحرض ثم يغسل وجهه ورأسه بالسدر ثم
يفاض عليه الماء ثلث مرات ولا يغسل الا في قميص يدخل رجل يده ويصب عليه من فوقه ويجعل في الماء
شيء من سدر وشيء من كافور ولا يعصر بطنه الا ان يخاف شيئا قريبا فيمسح مسحا رفيقا من غير ان يعصر ثم
يغسل الذي غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلث مرات ثم اذا كفنه اغتسل فان ظاهره ان ما ذكره اولا
من غسل الوجه والرأس بالسدر هو شيء استحب للتنظيف ولا يكون من الغسلات الواجبة بل اشير الى الغسلات
بقوله عم ثم يفاض عليه الماء ثلث مرات وقوله ويجعل في الماء ظاهره الماء الذي يستعمل في الغسلات فيعلم
منه جواز الخلط بالسدر والكافور معا في جميع الغسلات وحمل الكلام على ادخال شيء من السدر في غسلة
ومن الكافور في غسلة اخرى فقد اجمل في الكلام اعتمادا على ما هو المعروف لا يخفى بعده هذا وفي نهاية ابن
الاثير الماء القراح بالفتح الذي لم يخالطه شيء يطيب به كالعسل والتمر والزبيب وعلى هذا فالمعتبر عدم
الخلط بما يطيب به كالسدر والكافور ونحوهما فلا يضر الخلط بغيره اذا لم يسلبه الاطلاق فتامل ثم
ان القول بوجوب ثلثة اغسال هو المشهور بين الاصحاب وتدل عليه الاخبار المتظافرة ونقل عن
سلار انه قال بوجوب الغسل بالقراح فقط وحمل الزايد على الاستحباب تمسكا بالاصل ورواية علي عن الكاظم
عم في الميت يموت وهو جنب قال غسل واحد ومثله اخبار اخرى ايضا في الجنب ولا يخفى ضعفه

لو عدم السدر والكافور قيل يغسل ثلثا بالقراح وقيل يكفي الغسلة الثالثة والاول احوط
والثاني اقوى اذ الامر بالمجموع لا يدل الا على وجوب كل جزء في ضمن الكل لا مطلقا لجواز تعلق غرض بالمجموع
من حيث المجموع فعند عدم امكان الاتيان باحد الجزئين لا يمكن الحكم بوجوب الاتيان بالجزء الاخر مع ان الاصل
برائة الذمة ومثله الكلام فيما اذا عدم احدهما ففي الثاني يكتفي بالاخرين وعلى الاول يغسل بما وجد من
الخليط وبالقراح مرتين   لو وجد السدر والكافور لكن لا يفي الماء الا بغسل واحد فالظاهر وجوب الغسل

بالسدر لوجوب البداءة به مع امكانه واضافة الذكرى القراح لانه اقوى في التطهير ولعدم احتياجه الى جزء آخر ولا يخفى ضعفه

بل الظاهر ان ماء السدر اقوى ايضا اذ لم يخرج الماء عن الاطلاق ولو وجد الماء لغسلتين فالظاهر بناء على ما ذكرنا تقديم السدر

والكافور وبناء على ما اختاره المص فالمتجه تقديم السدر لوجوب البداءة به واحتمل تقديم الكافور لكثرة نفعه وبناء على التعليل

فالثانية عنده القراح   هل يجب التيمم في هذين الفرضين بدلا من الغائبة او الغائبتين اختاره في الذكرى لعدم

حصول مسمى الغسل واختار الشهيد في شرح الارشاد وجوبه لاستقلال كل واحد من الثلثة بالاسم والحكم ولان وجوب

التعدد في المبدل منه يستلزم اجزاء احد اقسامه او القسمين عند تعذر اجزائها او احدهما عن بدله وهو

اختيار المص في البيان والظاهر انه اذا قيل ان غسل غسل واحد متعدد باعتبار كيفيته فالظاهر عدم وجوب التيمم ههنا في الباقي

لان التيمم انما هو بدل عن الغسل لا عن بعضه وههنا لم يتعذر الغسل بل انما تعذر بعضه ووجب الاتيان بالباقي

وصار الباقي غسلا في حقه فلا وجه للحكم بوجوب بدله وان قيل انه ثلثة اغسال لصدق الغسل على كل واحد

منها فان قلنا ان في كل واحد منها قصد التطهير بالماء والخليط في الاوليين زيادة للتنظيف حتى انه لو تعذر

الخليط يجب ايضا تعدد الغسل بالقراح كما هو احد المذهبين بناء على ما ذكرنا فالظاهر ههنا وجوب التيمم بدلا عن كل

غائب وان قلنا ان المطهر بالحقيقة هو الثالث والاولان انما وجبا اذا وجد الخليط لغرض يتعلق به من التنظيف

او غيره ومتى تعذر ذلك لا يجب الغسل بالقراح بدله فالظاهر ههنا سقوط التيمم بدلا من الغائب الا اذا كان الماء

الغائب هو الغسل بالقراح لان الذي ثبت هو ان التيمم بدل عن الغسل بالماء الذي وقع التطهير حينئذ بمجرده

لا باعتبار ضم امر خارج وههنا ليس كذلك لاشتراط السدر والكافور وتأثير التيمم في السدر والكافور

غير ظاهر ومع قيام الاحتمالات فالاحوط رعاية الثلثة فتأمل واعلم انهم اختلفوا في انه اذا تعذر غسل

الميت لعدم الماء او عدم امكان استعماله فهل يجب التيمم بدله مرة واحدة او يتعدد بتعدد الاغسال فاختار

المص في الذكرى الاول والعلامة في النهاية والشهيد في شرح الارشاد الثاني وينبغي بناؤه ايضا على ما ذكرنا

فالاظهر هو الاول وان كان الثاني احوط فتدبر   اذا تعذر بعض الاغسال واكتفي بالباقي مع التيمم

بدلا عن الغائب او بدونه على القولين ثم تيسر ذلك قبل الدفن فهل يجب اعادته يحتمل ذلك لان الاكتفاء

انما هو للضرورة وقد زالت وبه جزم في شرح الارشاد ويحتمل عدمها لتحقق الامتثال والاصل عدم وجوبه مرة

افتى الى

اخرى   اذا انعقد بعض الاغسال واتى بالباقي ومسه احد قبله فما حكمه فنقول انه ان قلنا بكفاية الباقي من
غير حاجة الى التيمم فالظ حصول التطهير بمجرد حصول الغسل المنجي في حقه فالمس بعده لا يوجب الغسل ويحتمل وجوبه بناء
على ان الظ من الغسل الذي لا باس بالمس بعده هو الغسل التام والغسل هيهنا ليس بتام بل اكتفى به للضرورة فلا
يسقط به ما يوجبه المس من الغسل وان قلنا بوجوب التيمم بدلا عن الغايب فالظ عدم سقوط غسل المس وان
كان بعد التيمم لان الاخبار انما تدل على سقوط الغسل اذا كان المس بعد الغسل والظ منه هو الغسل بتمامه وهيهنا
لم يتحقق الغسل بتمامه بل انما تحقق بعضه وبدل بعضه الاخر ولا دليل على السقوط به ويحتمل سقوطه بناء على ان
البدل حكمه حكم المبدل لكن في الحكم الكلية تامل فتامل.   وكل واحد من هذه الاغسال كالجنابة يدل عليه
رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال غسل الميت مثل غسل الجنب وان كان كثير الشعر فرد عليه وفي طريقها
ابراهيم بن هاشم وهو لم يوثقوه بل انما ادرجوا في مدحه على ان له كتاب البشارات وما في ذلك من انه ممدوح لا تعويل
عليه لكن حكم العلامة بصحة طريق الصدوق الى محمد بن مسلم وهو فيه وفي ربيع الشيعة عد ابراهيم من السفراء
للصاحب ع والابواب المعروفين الذين لا يختلف فيهم الامامية القائلين بامامة الحسن بن علي عليهما السلام
وقد استدل بها على ما هو المشهور من عدم الوضوء مع غسل الميت ونقل من ظاهر ابي الصلاح وجوبه والشيخ
في النهاية جعله احوط وفي المقنعة ذكر توضيه من غير تصريح بالوجوب والاستحباب وذهب جمع من الاصحاب منهم
الشيخ في الاستبصار والمحقق والعلامة الى استحبابه وجعله الم في الذكرى اقرب الى القول بالوجوب وانت
خبير بان الاستدلال بهذه الرواية لا يخلو عن ضعف اذ المماثلة لا يلزم ان يكون من جميع الوجوه بل يكفي فيها المشابهة
في كيفية اصل الغسل واما ما ذكره العلامة في المختلف من منع المماثلة من كل وجه والا لزم الاتحاد ونفي المماثلة وكل
حكم يؤدي ثبوته الى نفيه يكون محالا واذا وجب حملها على البعض لم يتم الاستدلال الا انا نمنع تماثلهما في اسقاط
الوضوء فلا يخفى ما فيه هذا وقد سبق في بحث الوضوء مع غسل الحايض واخيتها ما يصلح دليلا للجانبين والظ
نظرا الى تلك الادلة عدم الوجوب هيهنا ايضا ومما يخص بهذا الموضع من جانب القائلين بعدم الوجوب
ما ورد من الاخبار المستفيضة في كيفية غسل الميت والابتداء فيها من تليين اصابعه وغسل يديه الى غسل راسه
وجسده ثم الانتقال بعد تمامه الى تكفينه من غير ذكر الوضوء بل هي رواية يعقوب بن يقطين السابقة كالصريح في عدم

وجوبه حيث سأل اتباعه عن الوضوء في غسل الميت فاجاب عم ببيان كيفية الغسل من غير ذكر وضوء ومما يؤيده ايضا ما

ورد من الاخبار من ان علة غسل الميت غسل الجنابة هي خروج نطفة التي خلق منها منه عند خروج الروح ومن جانب

القائلين بالوجوب الاخبار الواردة هنا بالوضوء كصحيحة حريز عن ابي عبد الله عم قال الميت يبدء بفرجه ثم يوضأ

وضوء الصلوة الحديث ورواية ابي خيثمة عن ابي عبد الله عم قال ان ابي امرني ان اغسله وساق الحديث الى ان قال

قبل ان تغسل يديه ثم يوضئه وضوء الصلوة الحديث وما سبق في بحث تقديم الغسل من روايتي عبد الله بن عبيد

ومعوية بن عمار ولا يبعد حملها على الاستحباب جمعا بين الادلة سيما ان لا امر في الاوليين واما الثالثة فقوله عم فيها

ثم اوضئه ليس بظاهر في الوضوء الشرعي بل الظاهر منه تنظيفه من النجاسة بقرينة ذكره بعد عصر البطن والامر

الاحتياط واضح وقال الشيخ في المبسوط وقد روي انه يوضأ الميت قبل غسله فمن عمل بها كان جائزا غير ان

عمل الطائفة على ترك العمل بذلك لان غسل الميت كغسل الجنابة ولا وضوء في غسل الجنابة ولعل مراده

انه ان عمل بها اي قيل بوجوبه كان جائزا اي محتملا له وجه لكن عمل الطائفة على ترك العمل به اي عدم وجوبه

لما ذكره من الوجه وح يندفع ما اورده عليه ابن ادريس في السرائر من انه اذا كان عمل الطائفة على ترك العمل

بذلك فاذن لا يجوز العمل بالرواية لان العامل بذلك يكون مخالفا للطائفة وفيه ما فيه انتهى ثم على تقدير

الوضوء قالوا انه لا مضمضة فيه ولا استنشاق واستدل عليه في المعتبر بان ذلك لا يتيسر الا بقلب الميت

على وجهه ليخرج الماء من فيه وانفه وفيه انه لم يعتبرها الشارع وربما وصل الى جوفه فيخرج الى الكفن وهو

اذى فاجتنابه اولى ويؤيده ايضا ما في رواية يونس واجهد ان لا يدخل الماء منخريه ومسامعه ثم ان

العلامة في المنتهى صرح بكراهتهما والشيخ في الخلاف ادعى عدم الخلاف في انه لا يجوز المضمضة والاستنشاق

فيه فتدبر يبدء بغسل راسه ورقبته اولا ادعى في المعتبر والذكرى اتفاق علمائنا عليه ويدل

عليه الاخبار ايضا او بغمسه في الماء دفعة واحدة الاكتفاء في غسل الميت بالغسل الارتماسي ذكره

جماعة من المتاخرين منهم المص في الدروس والذكرى لكنه في الذكرى لم يقطع به بل حكم بظهوره ومستندهم

رواية محمد بن مسلم المتقدمة انفا المتضمنة لان غسل الميت مثل غسل الجنابة وهي مع عدم صحة سندها

تقصر عن اثبات الحكم بها لما اشرنا اليه من ان المماثلة لا يلزم ان يكون من جميع الوجوه لا سيما ان الشايع في

بلغ مقابلة علیهم السلام

في انه ثم كان هو الغسل الترتيبي فيمكن ان يكون المانع معرفا الخروج بها عن مقتضى الاخبار المتظافرة الواردة
في كيفية غسل الميت بعنوان الترتيب مشكل جدا وما اشرنا اليه من الروايات في علة غسل الميت وان كان لا يخ
من تاييد لها لكن مع ذلك ايضا لا يقوم حجة في مقابلة تلك الاخبار المتظافرة والعلامة في النهاية حكم با
الاشكال ولم يرجح   بالنية وجوب النية فيه مذهب اكثر الاصحاب وادعى الشيخ في الخلاف الاجماع   عليه
ونقل عن السيد المرتضى انه قال بعدم وجوبها لان غسل الميت لتطهيره من نجاسة الموت فكان كغسل
الثوب وتردد المحقق في المعتبر لذلك واستدل في الذكرى على وجوبها بانه مثل غسل الجنابة ويجب فيه النية
قطعا وبانه عبادة وقد عرفت ضعف الاول والثاني لانه غير مسلم عند الخصم والظاهر ان العمومات الدالة على
وجوب النية لو دلت لدلت على وجوبها في جميع الاعمال الا ما خرج بالدليل ولا دليل هيهنا على الخروج وايضا
وجوب الترتيب بين الاعضاء يشهد بكونه غسلا حقيقيا لا مجرد ازالة النجاسة وعلى قول المرتضى يتفرع
الاجزاء بالماء المغصوب وفي المكان المغصوب كما ذكره في الذكرى فتدبر   وظاهر العبارة حيث اكتفى
بالنية ولم يشر الى تعددها وانه يكفي ان يقال ان قوله كالجنابة يشمل الحكم واحدا عن الاغسال الا المجموع
كما صرح به الشهيد فيصلح قرينة على ان يحمل قوله بالنية ايضا متعلق بكل واحد فيتعدد   وهو الذي
صرح به في غيره فانه في الرسالة الالفية صرح باجزاء الواحدة وكذا في الذكرى في ذيل بحث الحرق والجدور
الاكتفاء بنية واحدة قال في المدارك ينبغي القطع بالاكتفاء بنية واحدة للاغسال الثلثة
لانه في الحقيقة فعل واحد مركب منها ولا يخفى ان كونه فعلا واحدا محل نظر لا بد له من دليل ولم يتعرض
له نعم التعبير عنه في اكثر الروايات بغسل الميت وما في بعضها بغسل الميت ثلث غسلات دون ثلثة
اغسال يشعر ظاهرا بوحدته واستدل في شرح الالفية على تعدد الاغسال باختلافها اسما ومعنى
ومن ثم لو تعذر بعض اغساله تيمم عنه مع ان بعض الغسل لا ييمم عنه ولو كان الجميع غسلا واحدا لم
يجب ايضا تغسيله لو وجد من الماء ما يغسله مرة واحدة منها لان الغسل الواحد لا يتبعض والاتفاق على
وجوبه وانت خبير بان اختلافها اسما ومعنى لا ينافي صيرورة المجموع عبادة واحدة يكون هي غسل الميت
كاختلاف اجزاء الصلوة من القراءة والركوع والسجود وغيرها لاختلافها اسما ومعنى مع صيرورة

الجميع عبادة واحدة بنية واحدة واما ما ذكره من انه لو تعذر بعض اغساله يجب بدله التيمم ولا تيمم عن بعض
الغسل فقد ظهر لك مما سبق آنفا ان وجوب التيمم بدله محل كلام وانه انما يتجه على القول بتعدد الاغسال
لا على القول بالوحدة فاثبات التعدد به دور على انه لو ثبت دليل على وجوب التيمم بدل كل غسل
تعذر فهو وان كان موهما للتعدد في الجملة لكن لا يتكل الحكم به اذ يمكن مع ذلك التصير وحدة المجموع فعلا
واحدا وعبادة واحدة حتى غسل الميت كما يشعر به الاخبار لانه لا استبعاد في وجوب التيمم بدلا
عن بعض الغسل اذا كان البعض غسلا تاما واما انه لو كان غسلا واحدا لما وجب تغسيله مرة او
مرتين اذا لم يف الماء الا بذلك فهو وان كان له ظهور في الجملة في التعدد لكن ليس بمرتبة تصلح
لبناء الحكم عليه اذ لا استبعاد عقلا في وجوب عبادة واحدة ووجوب بعض اجزائها لبعض عند
تعذر الكل كما في صوم شهر رمضان على القول بانه عبادة واحدة كما هو المشهور على ما سيجيء وعلى
الاستشهاد دليلهم للتعدد بالتشبيه في النص والفتاوى بغسل الجنابة فانه في كل غسلة فالظ
منه كون كل غسلة غسلا مستقلا كالجنابة وهو ايضا ضعيف لما اشرنا اليه من ان التشبيه لا
يلزم ان يكون تاما فيجوز ان يكون في مجرد وجوب الترتيب والحق ان الحكم بوحدته او تعدده لا يخلو
عن اشكال فالاحوط الاتيان اولا بنية واحدة للكل ثم بنية للاخرين بل لكل واحدة من الغسلات
مع استحضار النية الاولى ايضا في الاولى واما ما يشعر به قول الش الاكتفاء بنية واحدة وكذا قول
في الالفية وتجزي نية واحدة لها من جواز تعددها ايضا على القول بجواز الواحدة ففيه تامل لان
جواز نية الواحدة انما هو على تقدير كونه عبادة واحدة وجواز تفريق النية على اجزاء عبادة
واحدة غير ظاهر وقطع بعضهم بعدمه والمص في الذكرى في بحث الوضوء ذكر له صورا واحتمل البطلان في
الجميع وصحته في بعضها فكيف يحكم هنا بجواز تعددها مع جواز الوحدة الا ان لا يكون تجويزه
الواحدة باعتبار الحكم بوحدته بل يكون بناؤه على ما ذكره في شرح الارشاد انه ربما قيل بالتخيير بين
الواحدة والثلث لانه في المعنى عبادة واحدة وغسل واحد مركب من غسلات الثلث وفي الصورة
ثلثة فيجوز مراعاة الوجهين وهو بعيد فيكون نظر المص اليه ابعد والاحوط التعدد

بتعددها

بشدة ما لما نقلناه عنه في شرح الالفية وفصلنا القول فيه واشتركوا في الصب وكذا لو كان بعضهم صابا وبعضهم موصلا للماء المصبوب الى سائر الاجزاء غير ما صب عليه اذ الغسل ح بفعل الجميع واستحب من الاخر كذا في شرح القواعد ايض ولعل وجه الاحتياط لصدق الغاسل عليه ايض في الجملة او لان فعله اعانة على فعل الواجب فيثاب به مع النية فافهم والكفي المهم في الذكرى مباشرة اي بالنية الواقعة من الاجزاء والضمير الاول راجع الى نية الاخير والثاني الى الصاب والظرف متعلق بالكفي اي الكفي بنية الاخير عن الصاب اي من نيته وفي الذكرى ولو اشترك في غسله جماعة نووا ولو نوى الصاب وحده اجزء لانه الغاسل حقيقة ولو نوى الاخر فالاقرب الاجزاء لان الغاسل لا آلة ولا يخفى ما فيه من التدافع ثم ان كان فعل الاخر هو مجرد التقليب فالظ ان الغاسل هو الصاب على ما ذكره اولا ويحتمل ان هو المقلب لان وصول الماء الى اجزائه بفعله حتى انه لو جرى الماء من ميزاب وما اجراه فوضع الميت تحته وقلبه مرارا بحيث وصل الماء الى جميع اجزائه بالترتيب فلا يبعد صدق الغسل بذلك عرفا وان كان فعله هو ايصال المصبوب الى الاجزاء باجرارها اليد ونحوه فالظ انه الغاسل حقيقة والصاب كالآلة له كما ذكره اخيرا بشرط ان يراد بذلك في غسل جميع بدنه عرفا ولا يكفي في قطعة معتد بها منه بصب الماء عليه حتى انه لو كان الانصباب ح من الميزاب ونحوه ايض فالظ صدق الغسل بذلك والاولى به اولاهم بميراثه هذا الحكم مشهور بين الاصحاب وفي شرح القواعد ان الظ انه مجمع عليه والمراد بالاولوية على ما ذكره جمع من المتاخرين انه لا يجوز لاحد توليتها الا باذنه واستدلوا عليه في التنبيه بعموم اية اولي الارحام وفي خصوص الزوج بما سياتي من موثقة اسحق بن عمار وفي الكافي بما رواه غياث بن ابراهيم الرزامي عن جعفر عن ابيه عن علي عم قال يغسل الميت اولى الناس به ولا يخفى ان عموم الاية الشريفة في طرف الاولوية غير ظ ولو سلم فلا تفيد الا الاولوية لو اراد المباشرة واما اذا لم يردها فالتوقف على اذنه لا انه لا يظهر منها واما الرواية فهي مع ضعف سندها قاصرة عن الدلالة ايض لعدم تصريح او اشعار فيها بان طرف الاولوية هو ما ذكروه من الميراث ولئن ايض يمكن ان يحمل على الاستحباب بتسيله الاولى والاولوية اذا اراد المباشرة فلا يدل على توقف تغسيل الغير على اذنه هذا مع اختصاصها بالغسل وقد ورد في الصلوة ايض مرسلة ابن ابي نجران بن ابراهيم عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عم قال يصلي على الجنازة اولى الناس بها او يامر من يحب وظاهرها

ما ذكروه من اعتبار اذن الولي في تولي غيره لكنها مخصوصة بالصلوة وفي المنتهى ذكر مثل هذه الرواية في الغسل ونسبها

الى ابن بابويه انه روى عن امير المؤمنين ع قال يغسل الميت اولى الناس به او من يامره الولي بذلك لكني لم اره في

الفقيه فلعله في ساير كتبه لعلم بحيث يحسنه النظر فتدبر واما ما ذكره بعض المحققين من منافاة هذا الحكم لكونه واجبا

كفائيا مع نقلهم الاجماع عليه ففيه ان الوجوب على الجميع كفاية لا ينافي توقف فعل البعض على اذن بعض فيجب على

الجميع القيام به وان كان في غير الولي بعد الاذن ويسقط بفعل البعض فتامل وذكر في شرح الارشاد انه اذا

امتنع الولي من الاذن او فعل سقط اعتبار اذنه فيأذن الامام ثم الحاكم قيل ثم المسلمون ولعل وجهه في

صورة الامتناع ان ذلك اذا كان حق الولي ووجب عليه فعله بنفسه او اذنه لغيره فاذا لم يفعل احدهما فله

يجوز لاحد التصرف في حقه الا الامام فان له امثال هذه التصرفات كما في بيع مال المديون لاداء دينه مع امتناعه

منه وحاكمه خاصا او عاما بحكمه ومع عدم حضور الامام وحاكمه فالحكم بتوقفه على اذن المسلمين على ما قيل مما لا

يظهر له دليل صالح ولا يبعد ح سقوط حقه وجواز مباشرة كل من اراده من المؤمنين وامام فقد الولي

فالامام وليه وحاكمه في حكمه ومع عدم حضورهما فالامر كما في سابقه وقال في الذكرى لو لم يكن ولي فالامام

وليه مع حضوره ومع غيبة الحاكم ومع عدمه المسلمون ولو امتنع الولي ففي اجباره نظر من الشك في ان الولاية

هل هي نظر له او للميت وسيأتي تسليمه الى غيره ولا يبعد حمل قوله ومع عدمه المسلمون على ما ذكرنا من ان

لكل مسلم ان يتولاه من غير اذن ولعل مراده بما ذكره من وجه النظر هو الشك في ان الولاية هل هي

نظر للولي واثبات مزية له او للميت باعتبار ان تولي الولي اصلح له فعلى الاول لا يجب الاجبار مع امتناع الولي

واسقاط حقه وعلى الثاني يجب وقوله وسيأتي تسليمه الى غيره واشار به الى ما ذكره بعد ذلك بقوله

ولو سلم الاولى الى غيره جاز الا في تسليم الرجال الى النساء في الرجل وبالعكس في المرأة كانه اشارة الى

ان المراد باجباره اجباره على فعله بنفسه او تسليمه الى غيره لانه اذا جاز له تسليمه الى غيره فلا يصح اجباره

على مباشرته بنفسه فحاصل كلامه انه هل يصح اجباره على احد الامرين من مباشرته بنفسه او تسليمه الى

من يختاره او يسقط حقه بامتناعه ويكون الولاية ح للامام او للمسلمين على ما نقلنا من شرح الارشاد

فتامل ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ممنوع ان العارضا ولي متقدم على سائر الملائكة لغيره في المنتهى واحتمل صاحب المدارك ان يكون

المراد بالاولوية

المراد بالاولوية في الميراث كثرة النصيب فيراد بصيغة الاكثر نصيبا انه اولى بالميراث ولا يخفى انه على ما ذكره لا بد
من ارتكاب تخصيص في الحكم باعتبار تقديم الزوج والاب على الولد كما سيذكر وان كانا اقل نصيبا منه واما على ما ذكره
الشهيد فلا حاجة الى التخصيص فافهم   وان كان قريبا وفي الذي اذا لم يكن في مرتبته او كان له حاجب عن الارث
كالقتل او الكفر او الرق اذ ح تسقط اولويته وان كان في مرتبة الوارث او قريبا منه كما صرح به في الذكرى
فالذكر اولى من الانثى الحكم مشهور بين الاصحاب ومستنده غير ظاهر الا ان يكون اجماع او حمل الاولوية
في الرواية السابقة على كثرة النصيب وعلله في شرح الارشاد بانه لا فرق في ذلك بين كون الميت رجلا او
امرأة فلو كان امرأة لا يمكن للذكر تغسيلها اذن للمماثل فلا يصح فعله بدون اذنه قال وربما قيل
ان ذلك مخصوص بالرجل اما المرأة فالنساء اولى بغسلها ولم يثبت وامتناع المباشرة لا يستلزم
انتفاء الولاية انتهى وما نقله من القيل كانه اشارة الى ما ذكره المحقق الشيخ علي في شرح القواعد حيث كتب
على قول العلامة الرجال اولى من النساء المراد بالرجل وظ كلام الشيخ في المبسوط ليفهم ذلك فانه ذكر في تفصيل
حكم الاولى بالميت انه ان كان الميت امرأة واجتمع رجال ونساء من القرابات فالنساء اولى من الرجال لانهن
اعرف واوسع في باب النظر اليهن ولم يشترط الاستيذان من الرجال لفظا وفي اولوية النساء من غير اعتبار
استيذان بل ظ كلامه اعتبار الاولوية مع جواز مباشرة الابعد من حيث حكم بان الاجنبيات ليس اولى
بغسل المرأة ممن له الولاية ولم يتعرض لاشتراط الاستيذان اصلا وكذا في الرجل حكم بانه متى كان هناك رجال
اباعد ونساء اقارب ليس فيهن محرم فالرجال اولى بتولي غسله ولم يشترط الاستيذان وانت خبير
بان ما ذكره لا يخلو عن وجه فان رواية غياث السابقة التي هي الاصل الحجة في هذا الباب انما تدل على اولوية الاولى
في تولي الغسل فاذا لم يجز له التولي لسقط حكمها ومدعو الاجماع على الوجوب الكفائي فلكل من جاز له
تولية مباشرته واشتراط استيذانه من الولي يحتاج الى دليل وليس عليه دليل صالح فتامل   الابعد
والمكلف من غيره لا يظهر فيه خلاف بينهم وكان وجهه عدم الوجوب على غير المكلف فيجب تقديم من وجب
عليه او انه لا ولاية للصبي في نفسه ففي غيره اولى كما ذكره في المنتهى في الصلوة وللمناقشة في الوجهين
مجال وصرح في المدارك في مبحث الصلوة بان غير المكلف بمنزلة المعدوم وانه ينتقل الولاية الى غيره

من الورثة وعلى هذا فلو توقف الاجنبي اعتبر اذن الوارث المذكور البالغ فقط فلو انحصر الوارث في غير البالغ فهل
هو بمنزلة من لا وارث له من الاقارب او ينتقل الولاية الى ولي الوارث او الى من هو اقرب الى الميت وان لم
يرث في الحال اوجه ولم اقف على كلام من الاصحاب في ذلك   حكم العلامة في المنتهى بانه يجوز للصبي المميز تغسيل
الميت واختاره المصنف في الذكرى معللا لا بصحة طهارته واموره بالعبادة ثم احتمل المنع لان غسله تمرين وفي النية
معتبرة وتردد فيه في المعتبر ثم جعل الجواز اشبه لانه يصح منه نية القربة كما في الطهارة للصلوة المندوبة فتامل
والاب اولى من الولد والجد لا يخفى ان الجد لا يرث مع الاب فلا يدخل فيما ذكره من القاعدة حتى يحتاج الى
بيان النسبة بينه وبين الاب فلعله ذكره تطفلا للتصريح بما رد مذهب ابن الجنيد حيث حكم بتقديم الجد
لصلاحية لولاية الاب وليقدم في النكاح هذا مع امكان ادخاله في الوارث توسعا باعتبار ان التحجب له
في الطعمة بل ذهب ابن الجنيد الى ارثه في بعض الموارد فانه نقل عنه انه جعل الفاضل من سهام البنت الا
والابوين للجدين او الجدتين هذا وبابتنائه على المذهب المشهور فانه مبني على ما استقره من القاعدة مع علم
بعدم ارثه وحينئذ فلا عبرة بما ذكره ابن الجنيد من الوجهين ومع ذلك فقد عارضه في الذكرى بتقدم الاب
وتقدمه في الحضانة هذا واما تقدم الاب على الولد فقد ذكره الشيخ في الصلوة وتبعه من بعده و علوه
كما في المنتهى بان الاب احق على الولد واشفق ودعائه لابنه اقرب الى الاجابة وشفاعته اقرب الى القبول
فكان اولى بالصلوة واثبات الحكم بمثل هذه الوجوه لا يخلو من اشكال وكذا اجراء هذا الوجه في المسئلة لبحكم
بتقديمه فيه كما ذكره ههنا فتدبر ثم على تقدير تعدد الورثة بغير اولوية وتشاحهم اقرع بينهم على ما صرح
به في المنتهى   والزوج اولى بزوجته مطلقا اي حتى من اقاربها الوارثين والحكم كما ذكره 120 المعتبر
متفق عليه ويؤيده ليس موثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عم قال الزوج احق بالمرءة حتى
يضعها في قبرها ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عم قال قلت له المرءة تموت من احق الناس بالصلوة
عليها قال زوجها قلت الزوج احق من الاب والولد والاخ قال ويغسلها لكن في صحيحة حفص بن البختري
تقديم الاخ على الزوج في الصلوة وكذا في رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله ثم وحملها الشيخ على التقية
لموافقتها لمذاهب العامة وهو متجه ولا عبرة بكونها اوضح سندا من الاوليين لما اشير اليه من الاتفاق

ولا فرق

ولا فرق بين الدائم والمنقطع لشمول الزوج والزوجة للقسمين كما في قوله تعالى الا على ازواجهم والحرمت لقوله

فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وللتبادر فيرجع الى ان المتبادر منه في امثاله الدائم ويحمل عليه في كثير من

الموارد كما المواريث ونحوها فان الحكم بشموله هنا للمنقطع محل مناقشة فتامل لئلا يخرج تغسيل كل اه

اراد انه لو لم يقيدها بالرجولية بل اطلق الذكورية او اطلق المساواة حمل كان الظاهر منها المساواة بينهما في الذكورية

والانوثية فيخرج تغسيل كل من الرجل والمرأة ابن ثلث سنين وبنته فلذا قيده بها واراد بالمساواة فيهما

عدم الاختلاف فيهما اي انه لا يجوز ان يكون احدهما رجلا والاخر انثى وح لا يخرج تغسيل المرأة ابن ثلث سنين

لانتفاء الرجولية فيه لكن يبقى خروج غسل الرجل بنت ثلث سنين ومقبلا الشم ومع ذلك لا يخرج عن القصور

اشارة اليه واما ما كتبه سلطان العلماء في وجه القصور من انه لا ينبغي الانوثية عن المسئلة الصغيرة فيلزم

ان يكون تغسيل الرجل لها منافيا للحكم بوجوب المساواة وكذا غسل الانثى للصغير فيفهم من قوله وكذا غسل

الانثى للصغير انه حمل المساواة قبل التقييد على انه ان كان احدهما رجلا يجب ان يكون الاخر ايضا كذلك واذا

كان انثى فكذلك اذ ح يلزم خروج غسل الانثى للصغير ايضا ولا يخفى انه ح لا يظهر توجيه لكلام الشم لانه

اذا كان قبل التقييد ايضا يخرج كل منهما فما فائدة التقييد ويبقى القصور بحاله مع ان كلام الشم صريح في ان له

فائدة لكن مع ذلك ايضا لا يخرج عن قصور بل نقول ان التقييد على ما ذكره يزيد القصور اذ يفهم منه عدم جواز تغسيل

الرجل الذكر الغير البالغ ايضا فالصواب حمل الكلام قبل التقييد على ما ذكرنا ليظهر له فائدة في الجملة وان

بقي معه بعض القصور بما قررنا الى وجه اخر للقصور الذي اشار اليه الشم وهو انه قبل التقييد يمكن

ان يحمل على ما فهمه سلطان العلماء وح لا يفيد التقييد اصلا بل يزيد الضرر هذا ويمكن ايضا ان يوجه

القصور بانه بعد التقييد يفهم منه جواز غسل المرأة الذكر غير الرجل مطلقا وان زاد على ثلث سنين لكن

الامر فيه سهل اذ لا يلزم من الحكم بعدم الجواز مع المخالفة فيهما الجواز بدونها مطلقا خصوصا بعد

ما استدركه بقوله ويجوز تغسيل الرجل ابنة ثلث سنين وكذا المرأة حيث يفهم منه عدم الجواز فيما

زاد والظ انه ليس غرض المص ما ذكره الشم بل اراد بالرجلية الذكورية اما توسعا بقرينة مقابلته

بالانوثية او بعنوان التوسع كما في القاموس ولا يضر خروج تغسيل كل من الرجل والمرأة ابن ثلث

فكرة في العترى اربع [illegible] الجم دلكوبه

سنين وبينة لانه استند كما في الفقيه ويجوز تغسيلها بمنزلة الاستثناء من هذا الحكم وح فلا قصور فتامل
ويجوز للكل منهما تغسيل صاحبه اختيارا هذا هو المشهور بين متاخري الاصحاب وهو قول ابن الجنيد والجعفي
صاحب الفاخر والمرتضى وظ الشيخ في الخلاف وفي كتابي الاخبار وفي النهاية خص ذلك بحالة الاضطرار وعلم
المسائل واما مع الاختيار فلا يجوز غسل احدهما صاحبه ونقل في ذلك عن ابن زهرة ليغ وظ كلام المبسوط في
الزوج موافق المشهور انه يجوز له تغسيل زوجته مع الاختيار وفي الزوجة ما في كتابي الاخبار انها لا تغسل
زوجها الا مع الاضطرار وقال في الذكرى ويظهر من كلام اكثر الاصحاب هنا ان المحارم وهم الذين يحرم التناكح
بينهم نسبا او رضاعا او مصاهرة وسيذكر حكمهم حجة المشهور اطلاق روايات كصحيحة محمد بن مسلم
قال سالته عن الرجل يغسل امراته قال نعم من وراء الثوب ورواية محمد بن مسلم عن غير الامام ببعيد
وحسنة محمد بن مسلم ليف بابراهيم قال سالته عن الرجل يغسل امراته قال نعم انما يمنعها اهلها تعصبا
وحسنة الحلبي بل صحيحة على ما في شرح القواعد للمدارك وشرح الارشاد للمحقق الاردبيلي عن ابي عبد الله عم
قال سئل عن الرجل يغسل امراته قال نعم من وراء الثوب لا ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها والمرأة تغسل زوجها
لانه اذا مات كانت في عدة منه واذا ماتت هي فقد انقضت عدتها وعن المرأة تموت في سفر وليس معها
ذو محرم ولا نساء قال تدفن كما هي بثيابها وعن الرجل يموت وليس معه ذو محرم ولا رجال قال يدفن
كما هو في ثيابه وموثقة سماعة قال سالته عن المرأة اذا ماتت فقال يدخل زوجها يده تحت قميصها
الى المرافق فيغسلها وما يمكن ان يحتج به للشيخ حسنة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عم اذا
مات الرجل مع النساء غسلته امراته فان لم تكن امراته معه غسلته اولاهن به وتلف على يدها
خرقة ووجه الدلالة تقييد تغسيل امراته له بموته مع النساء فلا يجوز مع وجود الرجال ويمكن
الجواب بان المعلق على الشرط لعله وجوب تغسيل امراته له لا جوازه ويمكن ان يكون الشرط بناء على
الغالب من تغسيل الرجال للرجل مع وجودهم وعدم مباشرة النساء له فالمراد انه اذا مات الرجل مع
النساء غسلته امراته ولا ينطق على عدم جوازه على انه يمكن حمله على استحباب عدم مباشرتها بدون الشرط
ورواية ابي بصير قال قال ابو عبد الله عم يغسل الزوج امراته في السفر والمرأة زوجها في السفر اذا لم يكن

معهم ذو محرم

محرم رجل وجه الدلالة التقييد بالسفر في كلام الزوجين لانه مظنة الضرورة ولولا ذلك لم يظهر للتقييد وجه ولو كان
ايض في المراة فمفهوم قوله عم اذا لم يكن معهم رجل وقد لا يحتج به ما سبق ورواية ابي حمزة عن ابي جعفر عم قال لا يغسل
الرجل المراة الا ان لا توجد امراة والرجل فيها عام يشمل الزوج ايض والجواب انه لا يبعد التخصيص بغير الزوج
بل بما تضمنه اطلاق الاخبار السابقة ولعل الاولى تقييد تلك الاخبار بحال الضرورة خصوصا مع ضعف سندها
ويمكن حملها ايض على التقية كما سيظهر وههنا روايات اخرى وجد التقييد بالضرورة فيها في كلام الراوي
دون الامام لا باس ان تغسلها وتتكلم عليها كصحيحة عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عم عن الرجل
ايصلح له ان ينظر الى امراته حين تموت او يغسلها ان لم يكن عندها من يغسلها وعن المراة هل تنظر الى مثل
ذلك من زوجها حين يموت فقال لا باس بذلك انما يفعل ذلك اهل المراة كراهة ان ينظر زوجها الى شيء
يكرهونه وانت خبير بان التقييد وان وجد في السؤال لكن ظ سياق الجواب عدم التقييد حيث نفى الباس
وذكر انه لا مانع منه الا كراهة اهل المراة ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه ولو كان جوازه مقيدا بالضرورة
لكان الظ ان يقول لا باس بذلك مع الضرورة وحمل الكلام على انه لا باس مع الضرورة انما يفعل المنع معها
اهل المراة للكراهة المذكورة كما ترى بعيد جدا وصحيحة زرارة عن ابي عبد الله عم في الرجل يموت وليس معه الا
النساء قال تغسله امراته لانها منه في عدة واذا ماتت لم يغسلها لانه ليس منها في عدة وهذه الرواية ايض وان
وجد التقييد فيها في كلام الراوي لكن الظ حمل قوله عم تغسله امراته على ما يعم حال الاختيار ايض بقرينة المنع من
العكس اذ لا يظهر خلاف بين الاصحاب في جواز العكس ايض مع الاضطرار لكن يبقى تخصيص الجواز فيها بتغسيلها
له والمنع من تغسيله لها وهو مع منافاته للاخبار السابقة لا يظهر قائل به ويمكن حمله على الكراهة او على التقية
فان عند ابي حنيفة ولابي يوسف ومحمد والثوري والاوزاعي وفي رواية عن احمد انه لا يجوز للرجل ان يغسل
امراته مع اطباقهم على تجويز العكس الا في رواية عن احمد فان احدى الروايتين عنه عدم الجواز فيهما والاخرى الجواز
فيهما وفي التهذيب حمل خبر العكس على المنع من تغسيلها مجردة عن الثياب وظاهره القول بجواز تغسيلها له
مجردا دون تغسيله لها اذ على القول بالمنع مجردا فيهما يحمل الجواز فيهما على الجواز مع الثياب والمنع فيه على المنع
مجردا بعيد جدا ومناف لما ذكره في التعليل لكن لم ينقل القول بالتفصيل وحسنة الحلبي بابراهيم عن ابي عبد الله عم

انه سئل عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء قال تغسله امرأته او ذو قرابته ان كانت له وتصب النساء
عليه الماء صبا وفي المرأة اذا ماتت يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها وهذه الرواية وان لم يظهر منها جواز
تغسيلها له في غير الضرورة للتقييد في السؤال وبقرينة قوله ع او ذو قرابته على القول بان جواز تغسيل ذات
القرابة له انما هو في حال الضرورة لكن الحكم الاخير ظاهره الاطلاق فلعل تقييده فيه وحمله فيه ايضا على التقييد بعلم
النساء لقرينة تقييد السائل في عكسه يمكنه بعيد اذ الظاهر منها جواز تغسيل الزوج بدون الضرورة فيمكن
ان يثبت في الزوجة بطريق الاولى لقرينة ما ذكر من الفرق والتعليل في صحيحة زرارة وحسنة الحلبي وكصحيحة ابي
الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال قال في الرجل يموت في السفر في ارض ليس معه الا النساء قال
يدفن ولا يغسل والمرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها
فان كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع ويسكب الماء عليها سكبا ولا ينظر الى عورتها وتغسله
امرأته ان مات والمرأة ليست بمنزلة الرجال المرأة اسوء منظرا اذا ماتت ورواية داود بن سرحان
عن ابي عبد الله ع مثلها وانت خبير بانه يمكن حمل الجواز فيهما في هذه الرواية على الاطلاق ولعل تقييده في
كلامه ع فيهما وعلى التقييد بقرينة الفرض السابق والفرق بين الزوج والزوجة فيهما لما هو انه في الحاجة
الى الدرع في تغسيله لها دون العكس لعله ما ذكر من ان المرأة بعد الموت اسوء منظرا او صحيحة منصور
قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته يغسلها قال نعم وامه واخته ونحو هذا
يلقي على عورتها خرقة ولا يفهم منها الا الجواز في حال الضرورة بقرينة تقييد السائل بالسفر الذي مظنتها
وبقرينة اختيها على القول بان جواز غسلهما مقيد بالضرورة ورواية الحلبي عن ابي عبد الله ع في المرأة
اذا ماتت وليس معها امرأة تغسلها قال يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها الى المرافق فلا
يظهر منها الا الجواز في حال الضرورة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع قال سألت ابا عبد الله ع عن
الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء هل تغسله النساء فقال تغسله امرأته او ذات محرمه
وتصب عليه النساء الماء صبا من فوق الثياب ولا يظهر منها الا الجواز في حال الضرورة للتقييد في السؤال
وبقرينة اضافة ذات المحرم على القول بالتقييد فيها ورواية زيد الشحام قال سألته عن امرأة ماتت

وهي في موضع

وهي في موضع ليس معهم امرأة غيرها قال ان لم يكن فيهم لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها ولا يغسلونها وان كان
معهم زوجها او ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها قال وسألته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس
معهن رجل فقال ان لم يكن له فيهن امرأة فليدفن في ثيابه ولا يغسل وان كان له فيهن امرأة فليغسل في
قميص من غير ان تنظر الى عورته وهذه الرواية ليس فيها دلالة على الجواز فيهما في حال الضرورة للتقييد في
السؤال مع اضافة ذي رحم في المرأة وههنا رواية اخرى عن مفضل بن عمر قال قلت لابي عبد الله عم
جعلت فداك من غسل فاطمة عم قال ذاك امير المؤمنين عم قال فكأنما استفظعت ذلك من قوله قال
فقال لي كأنك ضقت بما اخبرتك به قلت قد كان ذلك جعلت فداك قال لا تضيقن فانها صديقة لم يكن يغسلها
الا صديق اما علمت ان مريم لم يغسلها الا عيسى وانت خبير بان عد السائل ذلك عظيما وتقريره عم عليه والتعليل
بانها صديقة لم يكن يغسلها الا صديق يدل على ان تغسيل الرجل للمرأة لا يخرج عن شيء ولكون ذلك بمجرد انه
ثياب عرفا لا يخرج عن تعليله كان ما في الكافي من استفظعت بدلا استعظمت على ما في التهذيب ربما اشير به
ويمكن ان يكون استعظام السائل باعتبار ما سمعه من العامة من عدم جوازه وتقريره عم للتقية هذا مع
ضعف سند الرواية   والزوجة هنا اي مع الولاية بان وارثة لا حاجب لها من الارث من رق ونحوه ولا يكون
بين الورثة من تقدم عليها من وارث ذكر بناء على ما سبق من تقديم الذكر على الانثى او باذن الولي مع فقد احد
الشرطين اذا قلنا باشتراك الولاية بين جميع الورثة كما اعتبره الش ولو قلنا باختصاص الولاية بمن هو اكثر
نصيبا الاينا استنع على ما نقلنا سابقا عن صاحب المدارك فتسقط ولايتها بوجود من هو اكثر نصيبا
ليفم فيحتاج ح ايضا الى الاذن ويحتمل ان يكون الترديد باعتبار التردد في ولايتها وعدمها باعتبار التردد
في حمل الاولى على مطلق الوارث فتثبت لها الولاية او على الوارث المعين باعتبار تبادر الزوجة فتحتاج الى
الاذن وح يكون ولاية الزوج باعتبار النص الخاص به وان لم يدخل في الاولى الوارد في الخبر على الله
على انه لا يبعد ليفم ادخال الزوج في الاولى دون الزوجة قال المص في الذكرى حكم باب الاطلاق ان الزوجة تقدم كما
تقدم الزوج قال ولم يذكرها الشيخ مع دلالة خبر زرارة المتقدم على خروجها جانب الزوجة على الزوج وتقديمها
على تقدير التجريد واما على عدمه كما هو ظ مذهبه فيحصل للتمكن التام مع التجريد فيكون اولى من الغسل معه

بالتجويز

وكان مراده ان تقديم الزوج والزوجة في تقديم جواز تغسيل كل منهما الآخر مجردا لظاهر لما ورد من اولوية
الزوج فاذا اجاز له المباشرة مجردا لغيره فهو اولى بالمباشرة ليض ثم يقاس عليه الزوجة بطريق اولى واما
في تقدير عدم جوازه فيحتمل ليض لاطلاق ما ورد في اولويته ويحتمل عدمه للتمكن التام مع التجريد لايلائه
فالاولى تقديم من يجوز له التجريد دون الزوج والزوجة هذا في تقدير يكون تقديمهما بضمير التثنية في ما في
بعض النسخ وفي بعضها بضمير التانيث الراجع الى الزوجة وح يكون المعنى ان تقديم الزوجة في تقدير جواز
تغسيلها مجردا لظاهر الروايات المذكورة واما في تقدير عدم جوازه فيحتمل ليض لظاهر الرواية ويحتمل عدمه لما
ذكر من التمكن فالاولى تقديم من يجوز له التجريد دون الزوجة وفيه انه اذا اثبت قوة جانب الزوجة
فلا يبعد عدم جواز التجريد في القول به لاشتراكه بينها وبين الزوج مع ثبوت التقديم فيه فالظاهر هو
النسخة الاولى ثم لا يخفى ان في كلامه كما يستفاد من التشبيه بالزوج تقديم الزوجة مطلقا حتى على باقي
الورثة وفيه تامل لان تقديم الزوج كذلك انما هو بالنص الوارد في اولويته كما سبق ولم يرد نص
في الزوجة وقوة جانبها في جواز مباشرتها الغسل بالنسبة الى الزوج لا تفيد اولويتها بالمعنى الذي
ذكروه نعم لو حمل الاولى بالميراث في ما يشملها تثبت الاولوية لها بالنسبة الى غير الورثة كما
ذكرنا واما بالنسبة الى باقي الورثة فلا وجه له فتامل والمشهور انه من وراء الثياب
قال به كل من منع مباشرتهما الا اضطرارا وجمع ممن جوزه ليض كابن ادريس في السرائر والمص
في الدروس والشيخ في المبسوط في كل من الزوج والزوجة لكن في ذلك بلوغه الى حد الشهرة محل نظر
وقال في الذكرى والمشهور في الاخبار انه من وراء الثياب وفي شرح الارشاد صرح بالشهرة في
الاخبار والفتوى جميعا وسيظهر لك ان شهرة الاخبار غير ليض انما هو في تغسيل الزوج لزوجته
واما في العكس فبالعكس وكيف كان فمذهب كثير من الاصحاب كابن الجنيد والجعفي والمرتضى والمحقق
والعلامة وظ الخلاف جوازه مجردا وقد مر ما سبق من الروايات حجة القولين اما القول
بالاشتراط فيدل عليه في الزوج لزوجته ~~الملاق حسنة محمد~~ صحيحة محمد بن مسلم وحسنة الحلبي وموثقة
سماعة وحسنة الحلبي الثانية وصحيحة ابي الصباح الكناني ورواية الحلبي وفي الزوجة لزوجها

دوايم عبد الرحمن

رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله في وجه ورواية زيد الشحام واما على القول بعدم الاشتراط فيدل عليه في
الزوج لزوجته اطلاق حسنة محمد بن مسلم وصحيحة عبد الله بن سنان وفي الزوجة لزوجها اطلاق حسنة عبد الله
بن سنان واطلاق حسنة الحلبي بل ظهورها في عدم التقييد بقرينة المقابلة والتعليل وحسنة عبد الله بن
سنان وصحيحة زرارة بل ظهورها بالنظر الى التعليل وحسنة الحلبي الثانية بل ظهورها في عدم التقييد
بقرينة المقابلة وصحيحة ابي الصباح بل ظهورها ايضا في عدم التقييد للمقابلة والتعليل وصحيحة منصور بل
هي كالصريح في عدم التقييد حيث اكتفى فيها بالقاء الخرقة على عورتها غاية الامر انه ان كان متعلقا
بالجميع فعلى الزوج ايضا ذلك وان جاز له النظر اليها حال الحيوة وان كان مخصوصا بغير الزوج من الخادم
كما احتمله العبادة فليس على الزوج ذلك ايضا ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله في وجه بل على عدم الاشتراط
فيها ايضا اطلاق رواية ابي بصير ويمكن الجمع بين الروايات اما بحمل المطلق على المقيد او بحمل المقيد على
الاستحباب ولعل الثاني اولى لاصالة عدم الاشتراط ولندرة ما يدل على الاشتراط في جانب الزوجة وورود
كثير من الروايات في عدم الاشتراط فيها كما اشرنا اليه واذا ثبت عدم الاشتراط فيها فلا قائل
بالفصل فليحمل ما يدل على الاشتراط على الاستحباب ولما في الاخبار المقيدة من الاختلاف حيث
ان في بعضها من وراء الثوب وفي بعضها من وراء الثوب مع زيادة عدم النظر الى شعرها ولا
الى شيء منها وفي بعضها تحت قميصها وفي بعضها من فوق الدرع وعدم النظر الى عورتها فظاهر
الاخيرين عدم وجوب ستر الكل بل يقيد ما سترته الدرع والقميص وظاهر الثانية وجوب ستر الكل
والاولى لا يخلو عن اجمال ومثل هذا الاختلاف ظاهر في الاستحباب ولما فيه المنع من النظر الى شعرها والى
شيء منها على ما في الرواية الثانية معارض بما في صحيحة عبد الله بن سنان فان ظاهرها نفي البأس عن
جميع ما ذكر في السؤال ومنه النظر وايضا في صحيحة ابي الصباح خص المنع بالنظر الى عورتها وكذا في رواية
زيد الشحام وح فينبغي ان يحمل المنع عن النظر مطلقا في الرواية الثانية على الكراهة وهو مرجح لحمل الحكم
بكونه من وراء الثوب ايضا على ذلك ويؤكد ذلك ايضا ما ورد من الاخبار الدالة على تغسيله في
القميص او عدم تغسيله الا فيه مطلقا من غير تخصيص بالزوج والزوجة كما سنذكره انشاء الله تم

وان جاز النظر اشارة الى ان ما في صحيحة عبد الله بن سنان من اطلاق نفي الباس عن النظر لا ينافي استحباب كون
الغسل من وراء الثياب لجواز ان لا يكون ذلك باعتبار حرمة النظر بل لحكمة اخرى كما يرشد اليه صحيحة ابي الصباح
ورواية الشحام حيث حكم في الاولى بتغسيلها من فوق الدرع مع تخصيص المنع بالنظر الى عورتها وفي الثانية
بتغسيله في قميص مع تخصيص المنع بالنظر الى عورته ويؤيده انه حمل المنع عن النظر في حسنة الحلبي على الكراهة
وقد عرفت ان الاظهر حمل كونه من وراء الثياب على الاستحباب فتذكر   في الخرقة الساترة للعورة
مطلقا اي وان تماثل الغاسل والمغسول اذ لابد من ستر العورة في المتماثلين ايضا وفيه ما عرفت في
ساترها انه على القول بعدم وجوب تغسيل الزوجين من وراء الثياب احتمل عدم وجوب ستر العورة
ايضا لمكان الزوجية كما اشرنا اليه وفي الذكرى حكم بانه ان جوزنا تغسيلها مجردا لا يجب فيها ستر العورة
ايضا لاباحة النظر وفيه نظر يظهر من بعض الاخبار السابقة فانظر   ولا يقدح انقضاء العدة
اي بعد الموت في جواز التغسيل بل يكفي كونها زوجة او في العدة الرجعية حين الموت وان خرجت عنها
عند التغسيل وقوله عندنا اشارة الى خلاف بعض العامة حيث منع من تغسيلها له بعد انقضاء
عدتها ولو بعد الموت ويؤيد ما ذكره الاصحاب مضافا الى اجماعهم ان الظاهر من الزوجة في الاخبار الواردة
بجواز تغسيل الزوجة هو الزوجة حين الموت لان من كانت زوجة حينه يطلق عليها انها زوجة
وان خرجت من العدة بعده ومضت ما مضت لكن ما سبق في صحيحة زرارة وحسنة الحلبي من انه يغسله
امرأته لانها منه في عدة ظاهره اعتبار العدة فلو لم يثبت الاجماع فللتوقف في الحكم مجال ويمكن حمل
الخبرين على التقية كما اشرنا اليه سابقا فتذكر   وان بعد الفرض قيده في الذكرى بقوله عندنا
ووجهه ان عدة الحامل وغيرها عندنا ابعد الاجلين ففرض عدم تغسيل الزوج الى ان ينقضي اربعة
اشهر وعشرا التي هي اقل عدة الوفاة عندنا ثم تزويج امرأته وتغسيلها له بعد ذلك فرض نادر
جدا واما على مذاهب العامة فيكفي وضع الحمل في انقضاء عدتها وح فيمكن وضع حملها قريبا من موت
زوجها ثم تزوجها ثم تغسيلها لزوجها الميت ولا يبعد غيره كثيرا   هل يجوز لاحد الزوجين لمس الاخر
عند تغسيله قال الش في شرح الارشاد ويختص اللمس بما جاز نظره من الاعضاء سواء جوز التجريد

ام لا فيه

ام لا انتهى وعلى هذا فالظ جواز اللمس من الزوجة لغير العورة اذ لم يرد فيما رأينا منع من نظرها
الا الى العورة في رواية زيد الشحام واما الزوج فقد سبق في حسنة الحلبي المنع من نظره الى شيء
منها وفي صحيحة الكناني المنع من النظر الى عورتها وكذا في رواية زيد الشحام وعلى الوجهين فيكون
اللمس ايضا كذلك والظ حمل الاولى على الكراهة ولا يبعد حمل الاخيرتين ايضا عليها وكذا في الزوجة
في الاخيرة استصحابا للجواز الثابت حال الحيوة هذا وقال المص في الذكرى والظ جواز
اللمس للزوجين لجواز النظر ولو قلنا بالتحريم فالاشكال انتهى والقطع بجواز النظر
وتعليل جواز اللمس به كما ترى لورود المنع عن النظر ولو لم يعتبر وحمله على الكراهة
تمسكا بالاستصحاب واصالة الجواز فالاولى ان يتمسك بهما ابتداء في اللمس لعدم
ورود منع فيه فكانه اراد جواز النظر الى غير العورة وتمسك فيه بمفهوم صحيحة الكناني
ورواية الشحام فجعل اللمس تابعا له وقوله ولو قلنا بالتحريم فالاشكال كان زوال
الاشكال باعتبار عدم الشبهة على هذا القول في جواز النظر وانما الاشكال على القول
بعدمه حيث ان الامر بالتغسيل من وراء الثياب يحتمل ان يكون لحرمة النظر فيتبعه اللمس
ويحتمل ان يكون تعبدا فيجوز كلاهما وان كان الثاني راجحا عنده لاستفاد من حكم الاول
فتامل واعلم ان في الحكم بتبعية اللمس في الميت للنظر نظرا اذ يمكن ان يكون المنع من
النظر بعد الموت باعتبار سوء المنظر كما يشعر به صحيحة الكناني المتقدمة في تغسيل المرأة
او الاطلاع على بعض العيوب ولا يكون ذلك في اللمس فالظ جواز لمسها وان لمسها في
حال الحيوة وان منع من النظر اليه بعد الموت ويؤيده ما في حسنة الحلبي ورواية المفضل من
من انه يدخل يديه تحت قميصها فيغسلها من غير ان يلف خرقة على يده واما قوله ع
في حسنة عبد الله بن سنان المتقدمة ويلف على يديها خرقة فالظ تعلقه بالاولى فقط
لا بالاولى ايضا ولف الاولى لانه للاحتراز عن لمس العورة وعلى تقدير تعلقه بهما فلا
ظهور له في الوجوب ويمكن حمله على الاستحباب ويؤيده ما في صحيحة ابن مسكان عن ابي عبد الله ع

اذ فيها التعرض لكيفية غسل الميت وقال الاصل في غسل الميت ان يلف على يديه الخرقة حتى يغسله فلا يرد ويمكن
حمل جواز النظر في كلام المص على جواز النظر في حال الحيوة يعني يجوز نظر كل من الزوجين الى الاخر في حال الحيوة
فيجوز اللمس ايضا بعد الموت استنادا الى رواية ابي سعيد قال سمعت ابا عبد الله عم يقول المرأة اذا
ماتت مع قوم ليس لها فيهم محرم يصبون الماء عليها صبا ورجال ماتت مع نسوة ليس فيهن له محرم فقال
ابو حنيفة يصببن الماء عليه صبا فقال ابو عبد الله عم بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل
لهن ان ينظرن منه اليه وهو حي فاذا بلغن الموضع الذي لا يحل لهن النظر اليه ولا مسه وهو
حي صببن الماء عليه صبا وعلى هذا فيندفع عنه ما اوردنا عليه ويمكن حمل كلام شرح الارشاد هو
ايضا على هذا المعنى بان يحمل على انه حكم مطلق لا يختص بالزوجين وان كان كلامه فيهما ثم ان هذه
الرواية تدل على ما ذهب اليه جمع من الاصحاب كالشيخ من تخصيص المنع من النظر الى الاجنبي
والاجنبية بما عدا الوجه والكفين اذ على القول بالمنع مطلقا لا يبقى ما كان يحل لهن ان ينظرن
منه اليه وهو حي كما لا يخفى لكن في الرواية اشكال من حيث انه عم اطلق الحكم في المرأة اذا ماتت
مع عدم المحرم بصب الماء عليها وفي الرجل فصل هذا التفصيل ولا يظهر للتفصيل وجه الا
ان يكون ذلك وجوبا او استحبابا لرعاية زيادة الاحتياط في المرأة بعد موتها ويحتمل
ان يكون الحكم في الاول ايضا في التفصيل لكنه عم لم يتعرض له اعتمادا على ما يذكره اخرا واظهارا
لجهل ابي حنيفة فلما سمع ابو حنيفة منه عم الحكم واتى به في الشق الاخر ليفهم مع اعتقاده اطلاق الحكم
بين عم ان الحكم المذكور ليس مطلقا بل فيما لا يحل النظر اليه في حال الحيوة وكذا يجوز
للرجل تغسيل مملوكته هذا مقطوع به في كلامهم لا يظهر فيه مخالف وعلله في شرح الارشاد بانها
في معنى الزوجة وبعد ما ذكرنا فلا مجال للمناقشة في التعليل ولا شك في شمول المحرم او ذي محرم
الوارد في الروايات له وانما المناقشة فيما اذا انعتقت وللزوج مزية لم يكن لمطلق المحرم فافهم
وان كانت ام ولد فظاهره على وفق عبارته في شرح الارشاد انه فرد خفي للمملوكة التي
يجوز تغسيلها وذلك لتشبثها بالحرية الموهم لعدم جواز تغسيل الموطوءة ويمكن حمل كلامه

هنا ع انه زيد

منافيا انه قيد للنفي وفرد خفي للزوجة التي لا يجوز تغسيلها اي لا يجوز تغسيل الزوجة وان كانت ام ولد
لمولاها وظاهر زيادة علاقة به فافهم دون المكاتبة وان كان اشترط التحريم عليه بعقد الكتابة
مطلقا دون العكس لزوال الملكية عنها واحتمل في الذكرى الجواز فيه لبقاء استصحابا لحكم الملك ولانها قوله
في معنى الزوجة في اباحة اللمس والنظر وقطع به العلامة في المعتبر استقرب باصناد الاقرب ادخالها
في المحرم والتوقف فيما زاد هنا اذا لم يكن متزوجة او معتدة او مكاتبة او معتقا بعضها والا
فلا يجوز كما هو ابين نعم لو كانت ام ولد وجه الحكم بالجواز في خصوصها كما في الذكرى وشرح
الارشاد لبقاء علاقة الملك فيها من وجوب الكفن والمؤنة والعدة ورواية اسحق بن عمار ان
علي بن الحسين عم اوصى ان تغسله ام ولد له اذا مات فغسلته والاول لا يخلو عن ضعف والرواية
مع عدم صحتها معارضة بما ورد من الاخبار في ان المعصوم لا يغسله الا المعصوم نعم يمكن اصلح
الوصية لمصلحة كان يقع تغسيله عم خفية ولا يحضره العامة لكن مجرد الوصية ليس يصلح شاهدا
للجواز ولو صحت الرواية يمكن حملها على انه اوصى ان تحمل دخيلا في ذلك كاعداد الماء ونحوه
وكان المباشر له هو الباقر عم لئلا تنافي تلك الاخبار وح فلا شاهد فيها واما ما نقل عن
السيد المرتضى من وجوب تاويل تلك الاخبار بالحمل على الاغلب الاكثر او بالتقييد بحال الامكان
والمقدرة لما شاهدنا ما جرى على خلاف ذلك لموت موسى بن جعفر عم بمدينة السلام
وكون علي بن موسى الرضا عم يومئذ بالمدينة وكذا موت الرضا عم بطوس وابنه الجواد عم
بالمدينة ورده كما قيل في الجواب بانه لا امتناع في ان ينقل الله تعالى الاجسام من المكان
النائي في اقرب الاوقات ويطوي له البعيد فيجوز ان ينتقل من بالمدينة الى بغداد
وطوس في الوقت بانا لا نمنع من اظهار المعجزات وخرق العادات للائمة عم الا ان الخرق
انما هو في ايجاد المقدور دون المستحيل والجسم لا يجوز ان يكون منتقلا من الاماكن الى رر
البعيدة الا في ازمنة مخصوصة فاما ان ينتقل الى البعيد من غير زمان فمحال فما بين
المدينة والبغداد وطوس من المسافة لا يقطعها الجسم الا في زمان لا يمكن معه ان يتولى

من هو بالمدينة غسل من هو ببغداد او طوس وطول الكلام في ذلك ثم اكد ما ادعاه بان الامام لو
انتقل من المدينة الى بغداد وطوس لغسل المتوفى والصلوة عليه لشوهد في موضع الغسل والصلوة
لانه جسم والجسم لا يبان براه صحيح العين ولو شوهد لهم لنقل حاله ولم يخف على الحاضرين وكيف يجوز
وقد نقل في التواريخ من تولى غسل هذين الامامين عم وسمى وعين فلا يخفى ضعف ما ذكره كله
لان المحال هو حركة الجسم لا في زمان واما الزمان المخصوص لكل حركة فانما هو في مجرى العادة فخرقها
على سبيل المعجزة لا استحالة في وقوع كل حركة في اقصر زمان يراد كما اشير به حكاية تحت عرش وما ذكره بلقيس
من ان الجسم لا يبان براه صحيح العيون انما هو بحسب العادة اما مع خرقها فلا اذ لا دليل على الوجوب
وقد يدعى البداهة فيه على ان غسل الامام وصلوته بعد حضوره عم ربما وقع خفية ثم غسل وصلى
عليه علانية على ما نقل في واقعة الرضا عم فلا حجة في عدم مشاهدته مع حين الغسل والصلوة
ولا فيما نقل من تعيين الغاسل والمصلي وتسميته وقد يدعى ايضا في واقعة الكاظم حضور الرضا وانه
باشر التغسيل والتحنيط والتكفين على وجه لم ينتبهوا به وهو يظهر المعاونة لهم وهم لا يعرفونه
واما الصلوة فانها اسهل لانه اذا جاز حضوره عم على وجه لم يعرفوه فيكفي صلوته عم في جملة
الحاضرين وان صلى عليه غيره ايضا وقد يدعى ايضا انه عم امر الرضا بتغسيله وتكفينه والصلوة عليه وهو
حي بالمدينة قبل الخروج منها بما يكفي فيهم من ذلك والله اعلم وبما قررنا ظهر ان الفرق بين ام الولد
وغيرها لا يخلو عن ضعف فما الاطراد في المملوكة مطلقا مع الشرائط في المحرم والتوقف فيما اورده صاحب
المدارك حيل لا طراد عدم جواز العكس مطلقا تمسكا بانتقالها الى غيره فيحرم عليها النظر اليه ثم
نقل القول بالفرق بين ام الولد وغيرها تمسكا بالرواية المذكورة وحكم بان في الطريق ضعفا
فتامل ومع التعذر للمساوي في الذكورة والانوثة اي فيما يجب فيه المساواة وهو غير الزوجين
اذ الكلام كان فيه وعلى هذا فلا حاجة الى اشتراط التعذر بالزوج او الزوجة ايضا هنا ادلا فيما يكون
قبله من الكافر ثم ان اشتراط التعذر المساوي في جواز تغسيل المحرم وهو المشهور بين الاصحاب وذهب
جماعة منهم العلامة في المنتهى وابن ادريس في السرائر الى عدم اشتراط التعذر المماثل في تغسيل

الحي لا يجوز

الحرم بل يجوز ذلك مع الاختيار ووجود المانع ايضاً من وراء الثياب كما ذكره المص وقوّى في المدارك
عدم اشتراط الثياب ايضاً تمسكاً بالاصل وبحجة منصور السابقة قال والعجب ان العلامة في المنتهى
استدل بهذا الخبر على جواز الغسل من فوق الثياب مع صراحته في جواز التغسيل مجرداً مع ستر
العورة وانت خبير بان هذه الرواية وان دلت على الجواز مجرداً مع ستر العورة كما ذكره لكن
دلالتها على الجواز في حال الاختيار على ما ذكره هو وكذا العلامة غير ظاهرة لتقييد السائل بالسفر
الذي هو مظنة الضرورة فشمول الجواب لغيره ما فيه غير ظاهر ويمكن ايضاً تأييد الجواز مجرداً
بالاطلاق حسنة عبد الله بن سنان وكذا حسنة الحلبي الثانية وكذا رواية عبد الرحمن بن ابي
عبد الله مع المتقدمة على احتمال في الاخيرة لكنها ايضاً لا تدل الا على الجواز في حال الضرورة واما
رواية زيد الشحام فظاهرها الاطلاق في تغسيلها او التقييد في تغسيله الا ان يقال انه الكع
من التقييد فيهما بالتقييد غير ابعاد على انها اولى بالستر هذا ان حمل الامرأة فيها على ما يعم
الزوجة وذات المحرم بقرينة التعميم في الشق السابق وان حمل على الزوجة كما هو ظاهرها
فالتقييد فيها مختص بتغسيل الزوجة لزوجها لكن لا يظهر جواز تغسيل المحرم للرجل بل الظاهر
خلافه وكيف ما كان فلا دلالة لها ايضاً على الجواز الا في حال الضرورة واستدل المص في الذكرى
على اشتراط كونه من وراء الثوب بانه للمحافظة على العورة ومثله في شرح الارشاد والمحقق في
المعتبر بانه يحرم النظر الى العورة فقد اجيز مع الضرورة الغسل من وراء الثياب جمعاً بين
التطهير والستر ويفهم من كلامهما ان مرادهم بالثوب والثياب ما يشمل الخرقة الساترة
للعورة وح فلا شبهة في اعتباره وبذلك يندفع ايضاً اعتراض صاحب المدارك على العلامة
لكن كلام الاكثر كانه يأبى عن الحمل عليه كيف ولا مجال للنزاع فيه ولا اختصاص له بالمحرم بل
يعتبر ذلك في المماثل ايضاً ويمكن حمل كلامهما على ان ذلك للاستظهار عن وقوع النظر
الى العورة اذ الخرقة ربما يتقلقل او يتاخر فينكشف العورة فاعتبر الثوب للامن من ذلك
ولعل في لفظة المحافظة في عبارة الذكرى اشعاراً بذلك لكن الحكم بالوجوب بذلك كما ترى

على الاستحباب ثم ان ابلغية المعتبرة منصبة بحسنة عبد الله بن سنان ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله
المتقدمتين ولا يخفى انه ليس في الحسنة الا الخرقة على يديها ولا تاييد فيه لاعتبار كون الغسل من
وراء الثياب واما رواية عبد الرحمن فتاييدها انما هو اذا كان قوله ع من فوق الثياب متعلقا
بتمام ما سبقه واما اذا كان متعلقا بما اتصل به من صب النساء فقط ويكون المراد ان النساء لا
اذا اردن معاونة الزوج او المحرم او تغسيله عند فقدهما فانما يصببن الماء من فوق الثياب
ولا يجوز لهن النظر واللمس فلا تاييد فيه لما ذكره وحمل التجريد بمجرد الاحتمال اذا لم يكن له ظهور
في الجملة لا يخرج عن شيء ويمكن ان يكون غرضه تاييد اصل الحكم وهو تغسيل المحرم الذي هو محل النزاع
بيننا وبين الجمهور لا خصوص كونه من وراء الثياب وحينئذ لا مشاحة في التاييد بل في الاكتفاء له
فالحكم بالتاييد كانه باعتبار عدم صحة الروايتين والاولى الاستدلال على اعتبار الثياب بموثقة
سماعة قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل مات وليس عنده الا النساء قال تغسله امرأة ذات
محرم منه وتصب النساء عليها الماء ولا تخلع ثوبه وان كانت امرأة ماتت مع رجال وليس معها امرأة
ولا محرم لها فلتدفن كما هي في ثيابها وان كان معها ذو محرم لها غسلها من فوق ثيابها وبما سيجيء
من موثقة عمار ويمكن حملها على الاستحباب جمعا بينها وبين صحيحة منصور وما يؤيدها ويؤيد استحباب
ذلك في المماثل ايضا على ما سيجيء هنا ويمكن الاحتجاج لما هو المشهور من تخصيص الحكم بتعذر المساوي
بحسنة عبد الله بن سنان المذكورة بتقريب ما سبق ويمكن الجواب ايضا بمثل ما سبق وكذا برواية
ابي حمزة المتقدمة بتقريب ما سبق ايضا والجواب هاهنا بتخصيص الرجل بغير المحارم ضعيف لعدم معارض
صالح يوجب ذلك التخصيص نعم يبقى ضعف السند وامكان الحمل على التقية وعلى هذا فيمكن القول
بالجواز اختيارا تمسكا بعمومات الامر بغسل الميت واصالة عدم اشتراط التساوي هنا
ويمكن القول بالمنع بدون التعذر بناء على ما نقلوا من الاتفاق على اشتراط المماثلة الا فيما
استثني فاذا لم يثبت الاستثناء هنا فيحكم بمقتضى الاتفاق وللتامل فيه مجال الخامس
الذي يزيد سنه على ثلث سنين واما مع عدم الزيادة فيجوز تغسيله للمحرم وكذا الاجنبي من غير

اعتبار تعذر المماثل ولا الثوب كما سيذكره   بتعليم المسلم على المشهور ومستندهم موثقة
عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل المسلم يموت في السفر وليس معه رجل
مسلم ومعه رجال نصارى ومعه عمته وخالته مسلمات كيف يصنع في غسله قال تغسله
عمته وخالته في قميصه ولا يقربه النصارى وعن المرأة تموت في السفر وليس معها امرأة
مسلمة ومعها نساء نصارى وعمها وخالها معها مسلمون قال يغسلونها ولا تقربنها النصرانية
كما كانت تغسلها غير انه يكون عليها درع فيصب الماء من فوق الدرع قلت فان مات رجل مسلم
وليس معه رجل مسلم ولا امرأة مسلمة من ذوي قرابته ومعه رجال نصارى ونساء مسلمات
ليس بينه وبينهن قرابة قال يغتسل النصارى ثم يغسلونه فقد اضطر وعن المرأة المسلمة
تموت وليس معها امرأة مسلمة ولا رجل مسلم من ذوي قرابتها ومعها نصرانية ورجال
مسلمون قال تغتسل النصرانية ثم تغسلها ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه
عن علي ع قال اتى رسول الله ص نفر فقالوا ان امرأة توفيت معنا وليس معها ذو محرم
فقال كيف صنعتم فقالوا صببنا عليها الماء صبا فقال اما وجدتم امرأة من اهل الكتاب
تغسلها قالوا لا قال افلا يممتموها ولا يخفى انه بعد العمل بالرواية ينبغي تخصيص الحكم
باهل الكتاب كما فعله الشيخ في النهاية لكن الاكثر اطلقوا الكافر وظاهره التعدي الى
غير اهل الكتاب ايضا وفيه ما فيه وينبغي التعرض لاغتسال الكافر كما وقع في الرواية الاولى
وقد تعرض له المفيد وجماعة ولم يذكره بعض كالمصنف هنا وفي البيان والدروس ويمكن ان يكون
نظرا الى الرواية الثانية وهل يشترط كون ذلك من الكافر بامر المسلم وتعليمه كما وقع
في عبارة الشيخين او بتعليمه الظاهر الثاني للاصل ولخلو الرواية عما توهم من الشرط فالظاهر
ان غرضهم من ذلك تحصيل هذا الفعل لا اشتراطه واحتمل في الذكرى الاشتراط ابتناء
على ان ذلك يجعل فعل الكافر صادرا عن المسلم لانه آلة له ويكون المسلم بمثابة
الفاعل فيجب النية منه فتأمل   ويمكن اعتبار نية الكافر وهذا اذا كان مقرا

كما وقع في عبارة الكتاب او ينبغي وفيه
نظر اذ امكنه بدون امر المسلم
وتعليمه صح

بالله تم كاهل الكتاب ويتكلم مع ذلك بانهم لا يفعلون لشرعية الغسل بل لنهج الاسلام فكيف يتصور منهم نية القربة فيه بخلاف الصبي فان الاظهر ما ذكره اولا ونفاه المحقق في المعتبر اي نفى اصل الحكم وجعل الاقرب دفنها من غير غسل مستدلا بان غسل الميت يفتقر الى النية والكافر لا تصح منه نية القربة وطرحا للروايتين باعتبار ان رجال الاولى فطحية والثانية زيدية ولكونه ليس بغسل حقيقي عبارة المحقق ما نقلنا فلم يحسن من الشارح تغييرها الى ما ذكره لانه ليستنبط ح ما ذكره من المقدمتين من كلام المحقق نفسه فافهم وعلله واضح اي المنع حاصله ما ينافي الحكم المذكور واضح اما الضعف فلانجباره بما اشار اليه الشارح من الشهرة بين الاصحاب وانت خبير بان جعل الشهرة ههنا جابرا للضعف لا يخفى على من تامل فانه وان لم يظهر مخالف للحكم غير المحقق كما نقله المص في الذكرى لكن ذكر ليس جماعة من الاصحاب لم يتعرضوا له اصلا كابن ابي عقيل والجعفي وابن البراج في كتابيه وابن زهرة وابن ادريس والشيخ في الخلاف وتجرد قول جماعة من الاصحاب مما لا تعويل عليه واما من حيث النية فلما ذكره ليس من احتمال ان يكفي في هذه الصورة بصورة الغسل ولم يعتبر فيها النية مع ان المحقق تردد في اصل وجوب النية في غسل الميت كما نقلنا سابقا فكيف جعله ههنا مسلما وليس يمكن ان يجعل الصاب المسلم الغير المماثل اذ الظاهر اعتبار المماثلة في الصاب كما يظهر من بعض الاخبار المتقدمة ويكتفى ح بنيته بل ما سبق من جواز الاكتفاء بنية الصاب وانه المغاسل حقيقة لكن ينبغي ح ان يجعل وصول الماء الى جميع البدن بالصب ويكون فعل الكتابي او الكتابية ازالة النجاسة من بدنه وتقليبه ودلكه ونحو هذا مما يتوقف عليه وصول الماء الى جميع بدنه بالصب فتدبر ثم ان المص في الذكرى بعدما اجاب عما ذكره المحقق بما ذكره الشارح قال وللتوقف فيه مجال لنجاسة الكافر في المشهور فكيف يفيد غيره الطهارة انتهى ويمكن دفعه ليس بمثل ما ذكره وهو الاكتفاء في هذه الصورة بصورة الغسل ولو مع النجاسة اذ لا يبعد التعبد بما ليس فيه بل كانت النجاسة الحكمية التي في الميت اقوى من النجاسة الخبيثة التي في اصل الكتاب على القول بنجاستهم فعند تسليمهم صورة الغسل يرتفع تلك النجاسة الحكمية القوية وان بقيت النجاسة الخبيثة الضعيفة وبالجملة لو صحت الروايتان فالاشكال باعتبار النية وكذا الطهارة هين واما مع ضعفهما فكل منهما مرجح

لطرحهما فالنية

لطرحها قال في المدارك والحق انه متى ثبت نجاسة الذمي اشكل توقف الغسل على النية تعين المصير الى ما قاله في
المنتهى وان نوزع فيها امكن اثبات هذا الحكم بالعمومات لا بخصوص هذين الخبرين انتهى وينبغي ان
يفرض مع ثبوت النجاسة ثبوت اطلاق على عدم صحة هذا الغسل مع النجاسة ليتم والا امكن صحته باعتبار
العفو عن النجاسة في هذه الصورة كما ذكرنا وقد ظهر مما ذكرنا انه يمكن التمسك في الحكم بالعمومات اذ
على تقدير تسليم النجاسة فلا ريب انه لم يثبت الاطلاق المذكور ولا اطلاق توقف هذا الغسل على النية
لا يقال العمومات لا تدل الا على تكليف الكفار ايضا بالتغسيل ولا كلام فيه وانما الكلام في صحته منهم فلاحظ
هذا فهب انه لو اراد الكافر تغسيله فليس لنا منعه منه لعدم العلم بعدم صحته منه واما انه
يجب على المسلم الحاضر الذي لا يمكنه المباشرة امره بتغسيله فلا بد له من دليل والعمومات لا تدل
على ذلك لانا نقول انه اذا ثبت بالعمومات تكليف الكافر فالاصل صحته ما لم يعلم خلافه واذا
لم يثبت المنافيات المذكورة فلا يعلم خلافه ولما كان التغسيل واجبا كفائيا ولم يمكن لمن حضر من
المسلمين مباشرته لعدم التماثل يجب عليه امر الكافر المماثل لاصالة صحته وعدم العلم بخلافها
كما يجب عليه امر من علم صحته منه ثم الامر بالاغتسال كما في الرواية كانه لا بد له من دليل خاص فتامل

فرع

لو وجد من يجوز له تغسيله من المسلمين قبل الدفن فهل يجب اعادته قولان وقد مر نظيره
فيما اذا تعذر بعض الاغسال واكتفى بالباقي مع التيمم بدلا عن الفائت او بدونه على القولين ثم
تيسر ذلك وذكرنا فيه الوجهان ولو قيل بالاعادة هناك فههنا اولى لعدم تحقق الامتثال
ههنا حقيقة اذ الكافر مكلف بالفروع عندنا فيجب عليه الاتيان بالغسل على الوجه الصحيح بان
يسلم ويغسل ولم يفعل باختياره غاية الامر انه رخص للمسلم دفعه بما فعله الكافر من صورة
الغسل والظاهر ان الامتثال المسقط للاعادة هو الامتثال الموجب لسقوط التكليف في ذلك
الوقت بالكلية وههنا لم يتحقق ذلك لبقاء تكليف الكافر نعم لو لم يقل احد بنجاسة الذمي ولم
يشترط وجعل هذا الغسل غسلا حقيقيا فلا اعادة لو مسه احد بعد هذا الغسل وقد مر نظيره
ايضا فيما اذا تعذر بعض الاغسال واكتفى بالباقي ثم مسه احد وذكرنا هناك انه ان قلنا بالكفاية

الباقي من غير حاجة الى التيمم فالظ سقوط غسل المس لحصول الغسل الشرعي في حقه وصحنا الظ عدم السقوط
تقريبا ما ذكر انفا لعدم تحقق الغسل الشرعي في حقه وانما جوز للمسلم دفنه بعد صورة الغسل للضرورة
فالحكم بسقوط غسل المس بذلك مشكل جدا الا اذا ابطل في ذلك غسلا شرعيا لما اشرنا اليه في الفرع
السابق فتامل اذا مات الميت مع الاجنبي بلا محرم ولا مماثل حتى من الكفار فالمشهور انه يدفن بغير
غسل ولا تيمم وفي التذكرة نسب ذلك الى علمائنا المشعر بالاجماع ونقل عن المفيد انه اوجب تغسيل
الاجنبي له من وراء الثياب وذكر ذلك في المقنعة في الصبي والصبية مع زيادة سنهما على ثلث سنين ولا
يبعد ان يكون البالغ ليم عنده كذلك بل ما نقله ونقل عن ابي نصرة انه شرط تغميض العينين وذكر
في الذكرى انه يظهر من العلامة القول بالتيمم ولعل هذا في بعض كتبه والا ففي كثير منها موافق
للمشهور حجة المشهور الاصل وحسنة الحلبي وصحيحة الكناني ورواية داود بن سرحان ورواية زيد
الشحام وموثقة سماعة المتقدمة وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله البصري قال سألته عن امرأة
ماتت مع رجال قال تلف وتدفن ولا تغسل ورواية ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله عم الرجل
يموت في السفر مع النساء ليس معهن رجل كيف يصنعن به قال يلففنه لفا في ثيابه ويدفنه
ولا يغسل وفي المدارك عدها صحيحة وفيه تامل لاشتراك محمد بن مروان في سنده فلعله ظهر له قرينة
على انه الثقة حجة ما نقل عن المفيد حسنة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عم يقول
المرءة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرأة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب ويستحب
ان يلف على يديه خرقة ويمكن الجواب بتخصيصها جمعا بين الاخبار بما اذا كان ذلك البعض هو
الزوج او احد من ذوي ارحامها لما فعله الشيخ في التهذيب ورواية جابر عن ابي جعفر عم في رجل مات
ومعه نسوة وليس معهن رجل قال يصببن الماء من خلف الثوب ويلففنه في اكفانه من تحت
الستر ويصلين صفا ويدخلنه قبره والمرأة تموت مع الرجال ليس معهم امرأة قال يصبون الماء
من خلف الثوب ويلفونها في اكفانها ويصلون ويدفنون ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي
عن ابائه عن علي عم قال اذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهن امرأته ولا ذو محرم من

نسائه قال

ثيابه قال يؤزره إلى الركبتين ويصب عليه الماء صبا ولا ينظر إلى عورته ولا يلمسه بأيديهم ويطهّره
وإذا كان معه نساء ذوات محرم يؤزرنه ويصببن الماء عليه صبا ويمسسن جسده ولا يمسسن فرجه وحملها
الشيخ في موضع من التهذيب على الاستحباب مع أنه قال في المبسوط فيما نقله من موت المرأة تلك المذهب
أنه لا يجوز لأحد أن يغسلها ولا يؤممها وتدفن بثيابها وفي موضع آخر أوجب العمل بها فيما إذا كان عليه شيء
من الثياب وحمل الأخبار الأولة على ما إذا كان عريانا وأنكر المحقق طرحهما لضعف سندهما جدا فلا يصلحان لمعارضة
الأخبار المتقدمة مع أنه ادعى في الخلاف الإجماع عليها ورواية ابن سنان المتقدمة في ذيل حاشية قوله أن بعد الفرض
محمولة لضعف سندها على الروايتين السابقتين ويمكن الاحتجاج له في أصل الغسل بالعمومات الواردة
في الغسل وفي اعتبار الثوب لحرمة النظر واللمس من الأجنبي والجواب أن ما ورد من الأخبار المعتبرة يصلح لتخصيص
العمومات وأما ما نقل عن ابن زهرة فلا يظهر له حجة وكأنه موافق للمفيد فيما ذكره شرطا في ابتداء الرواية الاحتياط
وما نقل عن العلامة من التيمم لعل مستنده قوله عم أفلا يمموها في رواية الزيدية المتقدمة في وجوب تغسيل الكافر
إلا أنها ضعيفة جدا مع موافقتها لمذاهب أكثر العامة وقد عرفت حملها في المعتبرة وغيره بأن نظر الأجنبي محرم
فالمانع من الغسل مانع من التيمم أيضا وإن كان الاطلاع مع التيمم أقل لكن النظر محرم قليله وكثيره وهذا
إنما يتوجه على القول بحرمة النظر من الأجنبي مطلقا وأما على القول بجوازه إلى الوجه والكفين كما ذهب إليه الشيخ
فلا لكن لو قيل بجواز اللمس أيضا فيهما ولم أر تصريحا منهم بذلك وإن أمكن بلف خرقة تمنع من اللمس لكن يرد
عليه أنه يمكن الغسل أيضا بدون النظر واللمس فلا وجه للتيمم فتدبر وههنا روايات أخرى منها صحيحة
داود بن فرقد قال مضى صاحب لنا يسأل أبا عبد الله عم عن المرأة تموت مع رجال ليس فيهم ذو محرم
هل يغسلونها وعليها ثيابها فقال إذن يدخل ذلك عليهم ولكن يغسلون كفيها ورواية مفضل بن
عمر عن أبي عبد الله عم أنه قال في المرأة تكون في السفر مع الرجال ليس فيهم ذو محرم لها ولا معهم امرأة
فتموت يغسل منها ما أوجب الله تعالى عليه التيمم ولا تمس ولا يكشف لها شيء من محاسنها التي أمر الله
بستره فقلت كيف يصنع بها قال يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يغسل ظهر كفيها ورواية أبي بصير
عن أبي عبد الله عم في امرأة ماتت في سفر وليس معها نساء ولا ذو محرم فقال يغسل منها موضع الوضوء

ويقبّل عليها وينفض ورواية جابر عن ابي عبدالله عم قال سئل عن المرءة تموت وليس معها محرم قال يغسل كفيها وفي هذه
الرواية ضعيفة الاسناد سوى الرواية الاولى على الظاهر فيها ايضا ان ما نقله داود من قول ابي عبدالله عم هو الذي
اخبره به صاحبه الذي سمعه من غيره ان سمعه داود منه عم او حصل له العلم به ونحوه فهذا فيه تقع الشبهة لجهالة
الصاحب وكيف كان فهذه الاخبار لا تصلح لمعارضة الاخبار الاولة مع ما فيها من الاختلاف ولو اريد الجمع بين
الاخبار فيمكن حمل هذه الاخبار على الجواز كما فعله الشيخ في التهذيب والنهاية مع تخصيص الحكم بموت المرءة
كما هو مورد الاخبار بل يمكن الحمل على الاستحباب ايضا ومع تحمل اختلاف في تلك الاخبار على جواز كل من الطرق
من الطرق المذكورة او استحبابه لكن يشكل الحكم بها لما اشرنا اليه من حال الاسناد ويجوز تغسيل الرجل
ابنة ثلث سنين التحديد بثلث سنين فيها مذهب جماعة من الاصحاب لكن بعضهم جعل الثلث داخلا في زمان
الجواز كالمصنف وابن ادريس وبعضهم كالشيخ في المبسوط جعلها خارجا وخص الجواز فيما اذا كان سنه
دون ثلث سنين وحكم بالتحريم في الثلث وما زاد عليه والمصنف في المنتهى خص التحديد بالثلث بالصبية
وفي الصبي اعتبر خمس سنين لكن حكم بالجواز فيهما في اقل من ثلث وخمس وحكم فيما زاد على ثلث وخمس بالغسل
من وراء الثوب وبقي حكم الثلث والخمس مهملا في كلامه ومنع المحقق في المعتبر من تغسيل الرجل الصبية
مطلقا وجوز للمرءة تغسيل ابن الثلث اختيارا واضطرارا وظاهر الاطلاق لكن نقل عنه اشتراط تعذر
المماثل كما ذكره الشهيد والشيخ في النهاية لم يذكر الصبية وجوز في الصبي تغسيل النساء ابن ثلث سنين او اقل
عند عدم الرجال مجردا من ثيابه هكذا في النسخة التي عندنا وذكر في الذكرى انه شرط في النهاية في
الموضعين عدم المماثل وفي الوسيلة لابن حمزة خص الحكم في الموضعين بصورة عدم المماثل ومع
ذلك جوز في الصبي ابن ثلث سنين تغسيل النساء له مجردا وحكم في بنت ثلث سنين بتغسيل
الاجنبي لها من فوق ثيابها وما وجدنا من الروايات في هذا الباب رواية ابي النمير على ما في الكافي
وابي النمير على ما في الفقيه والتهذيب قال قلت لابي عبدالله عم حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء
فقال الى ثلث سنين ومرسلة محمد بن احمد بن يحيى قال روي في الجارية تموت مع الرجال في السفر قال اذا كانت بنت
اقل من خمس سنين او ست دفنت ولم تغسل كذا في التهذيب ونقل في الذكرى عن ابن طاوس انه قال لا

في التهذيب عن ابي النمير

في التهذيب من لفظه اقل سهو ونقل في الفقيه عن جامع شيخه محمد بن الحسن في الجارية تموت مع الرجال في السفر
قال اذا كانت بنت اكثر من خمس او ست دفنت ولم تغسل وان كانت بنت اقل من خمس غسلت وذكر
عن الحلبي حديثا في معناه عن الصادق عليه السلام ولا يخفى ان الرواية الاولى مع ضعفها مختصة بالصبي وظاهرها
الغسل فيما دون الثلث عملا بمفهوم الغاية كما هو المشهور بين الاصوليين فلو لم نقل بحجيته فيكون
الثلث مسكوتا عنه واما الحكم بدخوله في الجواز فلا دليل عليه وعلى هذا فالظاهر ما في المبسوط من اعتبار دون
الثلث لا ما ذكره المصنف من اعتبار الثلث واما الرواية الثانية فالمشهور فيها ما في التهذيب ظ
وعلى ما نقل عن الجامع مطابق لما ذكره المفيد في اعمال الخمس ويخالفه في انه اعتبر فيها الخمس في الصبية
والمفيد اعتبره في الصبي وبالجملة فما في الروايتين لا يمكن الذهاب الى شيء من الاقوال المذكوره
وتمسك في المعتبر في الفرق بين الصبي والصبية بان الشرع اذن في اطلاع النساء على الصبي لافتقاره
اليهن في التربية وليس كذلك الصبية والاصل حرمة النظر وفيه تامل واعلم ان شمول ما ورد من المنع
من تغسيل الرجال للنساء وبالعكس للصبي والصبية غير ظ وكذا حرمة النظر او اللمس فيهما وعلى
تقدير تسليمها فالغسل لا يستلزم النظر ولا اللمس وعلى تقدير الغسل مع النظر ليفهم لا يلزم بطلانه
الغسل بل حرمة ما يصحبه لانه ليس داخلا في حقيقته ولا يلازمه لجواز على تقدير حرمة اللمس اذا
دفع ايصال الماء الى بعض الاعضاء باللمس فلا يبعد القول بالبطلان فيه وعمومات وجوب
الغسل متناولة لهما فالحكم بالمنع فيما لا اجماع فيه مشكل وعلى هذا فلا يبعد القول باعتبار
الخمس فيهما لعدم الاجماع فيه على المنع واما فيما دون الثلث في الصبي فلا خلاف في الجواز بل ادعى
العلامة في النهاية والتذكرة اتفاق جميع علمائنا في الصبية ليفهم اذا كانت بنت ثلث
سنين مجردة وان كانت اجنبية لانها ليست محل الشهوة لكن يخدشه ما نقلنا عن المحقق
وليفهم الظ التحديد بما دون الثلث لما نقلنا عن المبسوط وعلى ما قررنا فالقول بالجواز
الى الثلث في الصبية ليفهم وهو حسن   ابن ثلث سنين مجردا وكذا يجوز التجريد فيهما الا العجز
ستر العورة لانتفاء الشهوة في مثل ذلك ولان بدن الصبي ليس عورة في اصله فلو لا اجواز

كشف العورة الخاصة لم يجز التجريد وقد جاز بالاجماع كذا في شرح الارشاد وذكر ملخصه في شرح القواعد ايضا
والوجه الثاني كما ترى لجواز اختلاف العورتين في الحكم وقالة المعتبر في وجوب ستر عورة الصبي
تردد اقربه انه لا يجب ... ما يجوز للنساء تغسيله مجردا الا ان جواز نظر المراة مبنى على جواز نظر
الرجل انتهى وهو انما يتجه لو كان مرادهم بالتجريد ما يشمل العورة لكنه ... بل يمكن ان
يكون المراد تجريد ما سوى العورة كما قالوا بجواز التجرد في المماثل فتامل فلا يرد ما قيل انه
يعتبر نقصانها القائل هو شارح القواعد بما اورده الشهيد عليه متجه اذ المتبادر من ابى كذا
هو اعتبار ... الا ابعد الموت ... فاعتبر مثله في الصلوة ليكن في معركة قتال فلو خرج بها
وخرج او اخرج وبه رمق ثم مات خارجها الا يلحق به الاحكام وذكر في شرح الارشاد ان ظاهر الروايات
ان ادراك المسلمين له وبه رمق كاف في عدم لحوق الاحكام ونقله في المدارك مستند ابان
تغلب عن ابي عبد الله عليه السلام الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه
رمق ثم يموت بعد فانه يغسل ويكفن ويحنط وذكر ان ظاهرها ان وجوب التغسيل في الشهيد منوط
بادراك المسلمين اياه وبه رمق فان لم يدركه كذلك سقط تغسيله وان لم يمت في المعركة وهو خلاف
ما ذكره الاصحاب من ان المناط الفرق بالموت في المعركة وعدمه والظاهر ان ما ذكره ايراد من على الاصحاب
احدهما ان ظاهر الرواية ان المناط الحكم بادراك المسلمين اياه وبه رمق فلو ادركوه وبه رمق
سقط الاحكام وان مات في المعركة وهو خلاف ما ذكره الاصحاب وهذا هو الذي اشار اليه في
شرح الارشاد وثانيهما ان ظاهرها انه ان لم يدركه كذلك سقط تغسيله وان لم يمت في المعركة وهو
خلاف ما ذكره الاصحاب من اعتبار الموت في المعركة وانت خبير بان الظاهر من ادراك المسلمين له
وبه رمق انما ادراكهم له بعد تمام الحرب وادراكهم له بانضمامه الى عسكرهم لا ادراك بعض
المسلمين له في المعركة في اثناء القتال ومراد الاصحاب بالموت في المعركة اى موضع القتال
موته فيها ما دام معركة وموضع قتال وعلى هذا فاندفع الايراد الاول واما الظاهر من الذي
قتل في سبيل الله هو الذي قتل في معركة الجهاد وشموله لمن خرج بها ومات في خارجها غير ظاهر

كذا المعرط...

فلذا اقتصروا في الحكم على ما هو المتيقن وهو الذي مات في المعركة لا من مات في خارجها بجروح اصابته
فيها وان لم يدركه المسلمون ويؤيده ايض ما نحوه ايض رواية ابي خالد قال اغسل كل الموتى الغريق
واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين فان كان به رمق غسل والا فلا فتامل
وهو في حربها بسببه اي بسبب القتال والاول احتراز عن المسلم النائي المقتول في المعركة من
الجانب الاخر والثاني عمن مات في المعركة لا بالقتال بل حتف انفه   في جهاد مامور به حال
الغيبة لا وجه للتخصيص بحال الغيبة اذ لو اضطروا الى مثل هذا الجهاد في زمان الحضور ايض ببعد الامام
او نائبه فحكمه حكمه ولذا لم يقيد بذلك في شرح الارشاد ويمكن حمل كلامه هيهنا على جهاد وقع
الامر به اي بجنسه حال الغيبة ايض ولا يكون له اختصاص بحال الحضور وح يدخل هذا القسم
وان وقع في حال الحضور ويمكن ايض حمل حال الغيبة على ما يشمل هذا القسم ايض اذ الظاهر ان جواز
هذا القسم حال الحضور ببعد الامام او نائبه انما هو مع الاضطرار وبعد الامام عنهم بحيث
لا يمكنهم الاستيذان وح فيصدق الغيبة بالنسبة اليهم وفيه تكلف ايضا ولعله اراد
بالجهاد هيهنا ما يكون لحماية الدين لا للمدافعة عن نفس او مال او حريم فلا يرد صدق
هذا القسم على المقتول دون نفسه وماله لصدق الجهاد على قتله ايض كما سيجيء في بحث الجهاد من عدّه
في اقسامه مع عدم شمول الاحكام كما صرح به في شرح الالفية فانهم ارادوا بالجهاد هناك المعنى
الاعم مما اريد به هيهنا ويمكن ان يحمل قوله لا الوهم من تتمة التعريف هذا القسم او يقال
ان ما يذكره في الشرح الالفية بمنزلة الاستثناء مما ذكره هيهنا فتامل   على خلاف هذا القسم
فان الشيخين ومن تبعهما خصوا الحكم بالشهيد بين يدي الامام او نائبه وحكم جماعة كالمحقق
والمص بشموله لهذا القسم ايض ولعل نظرهم الى عموم سبيل الله وشموله للقسمين ويظهر
من الاولين ان المتبادر منه هو الجهاد مع الامام او نائبه ولعله يكون ظاهرا ايضا فلا اقل
من احتماله له احتمالا مساويا لحمله على المعنى الاعم فيقتصر في تخصيص العمومات وسقوط الاحكام
على ما هو المتيقن وهو احوط   لا يغسل ولا يكفن هذا اذا لم يجردوه واما لو جرد

فيكفى كما فعل النبى صلى الله عليه وآله بحمزه لما وجده   وينزع عنه الفرو والجلود اذ الوارد في الاخبار هو الدفن بثيابه وهى لا تشمل الجلود عرفا اذ المعهود منها في العرف هى المنسوجة فينصرف الاطلاق اليها كما في المعتبر ولما روى عن النبى صلى الله عليه وآله انه امر بقتلى احد ان ينزع عنهم الجلود والحديد وقال الشيخ في المبسوط يدفن مع جميع ما عليه الا الخفين   وان اصابهما دم يمكن عود الضمير الى الخفين وح فظاهره انه ينزع الخفان مطلقا وان اصابهما الدم واما الفرو والجلود فانما ينزعان ان لم يصبهما الدم وهذا مراد المصنف وهو في النهاية ويمكن عوده الى الفرو والجلود اى ينزع الفرو والجلود وان اصابهما الدم كالخفين وح فالحكم بالنزع مطلق في الجميع كما ذهب اليه المحقق في المعتبر وههنا مذهب اخر وهو ان الخفين ايضا اذا اصابهما الدم دفنا معه ذهب اليه ابن ادريس ونسبه في النهاية الى رواية اشارة الى رواية ضعيفة رواها الزيدية   من قطاع الطريق وغيرهم اى وغير قطاع الطريق لعموم الاخبار ان من قتل دون مظلمته اى اهله وماله فهو شهيد فلا يخصص بكونه من قطاع الطريق فذكرهم بالخصوص اما لورود نص خاص بهم ايضا او بناء على الغالب الشايع او المراد غيرهم كما ممن اطلق عليه الشهيد في الاخبار كمن مات غريبا او يوم الجمعة ولا خلاف في عدم الحاق هؤلاء بالشهيد في الاحكام وان ساووه او قاربوه في الاجر والفضل   ويجب ازالة النجاسة العرضية اه ذكر في المنتهى انه لا خلاف فيه واستدل عليه ايضا في المدارك بالروايات الواردة بالابتداء بغسل الفرج كرواية الكاهلي ابدا بفرجه بماء السدر والحرض فاغسله ثلث غسلات ورواية يونس واغسل فرجه وانفه ثم اغسل راسه بالرغوة وفيه تامل فان تلك الروايات لم يقيد بما اذا كان الفرج نجسا فالظاهر منها استحباب الابتداء بغسل الفرج وتنظيفه وان لم يكن فيه نجاسة ثم الشروع في الغسل فلا دلالة لها على وجوب الابتداء بغسل النجاسة العرضية اولا ولذلك تردد العلامة في المنتهى بعدما ذكر وجوب الابتداء بازالة النجاسة عن بدنه ان كان عليه نجاسة قال ثم يبدأ بفرجه فيغسله بماء السدر

والحرض

والحوض تلك مرآة الا لكان بخليته بمجانسته والكل من ذلك على جهة الاستحباب لانه محل الاضافة ستشهد
برواية الكاهلي واستدل في المعتبر بان المراد تطهير وان وجب ازالة الحكمية عند فرجه وجوب ازالة
العينية اولى ولئلا ينجس ماء الغسل بملاقاتها ولما روى يونس وعيسى للجنة مستحار فيما كان
خرج منه شيء فانقه ولا يخفى ما في دعوى الاولوية من المنع ثم عدم دلالة الروايات على وجوب التقديم وانه
لابدية تتميم الوجه الثاني من الدلالة على اشتراط الطهارة في ماء هذا الغسل فلعله لنفي الاجماع
ثم بعد ذلك فنافية وجوب تقديم تطهير كل عضو على غسله لا وجوب تقديم الازالة على
الشروع في الغسل كما هو مقتضى كلامهم ولا يبعد رعاية يونس لنفي الامر بالانقاء من النجاسة
اذا خرجت ولا يستفاد منها وجوب تقديم ازالة الخبث على الشروع في الغسل وفي شرح الارشاد
نسبها على الحكم بما نقلنا من المعتبر من الوجوه قال كذا علله والاولى الاستناد الى النص
وجعله تعبدا ان حكمنا بنجاسة بدن الميت كما هو المشهور والا لزم طهارة المحل الواحد
من نجاسة دون نجاسة واما على قول السيد المرتضى فلا اشكال لانه ذهب الى كون بدن
الميت ليس بنجس بل الموت عنده من قبيل الاحداث كالجنابة فيجب ازالة النجاسة الملاقية لبدن
الميت كما اذا لاقت بدن الجنب انتهى ولعل مراده ان الاولى الاستناد في اثبات وجوب
هذا التقديم الى النص وهو ما ذكر من رواية يونس والاجماع على ما ادعوه لا الى ما ذكر من ادلة
من الوجهين ثم بعد اثباته تجعله محض التعبد لا معللا بما يظهر من الوجهين الاولين والا لزم
ما ذكره من الاشكال ولا يخفى سخافة هذا الاشكال اذ لا استبعاد في طهارة المحل الواحد من نجاسة
دون اخرى مع اختلاف حقيقتهما واختلاف مطهريهما وتقديم استعمال مطهر احدهما على مطهر
الاخرى كما اذا فرضنا ان تطهير نجاسة شرعا بالماء واخرى بالتراب فاذا اجتمعتا في محل ثم طهر
بالماء والتراب فالحكم بزوال ما استعمل مطهره وبقاء الاخرى مما لا غضاضة فيه وههنا
كذلك فان احدى النجاستين خبثية محضة رفعها بالغسل والاخرى خبثية مع حدثية رفعها
بالغسل فلا بعد في ان ترتفع الاولى بالغسل وتبقى الثانية الى ان يؤتى بالغسل فليس

في ذلك من الاشكال ما يلجئ الى القول بانه محض تعبد وفي المدارك بعد ما نقلناه عنه من الاستدلال
بالاجماع والاخبار قال وقد بينا فيه في شرح هذا الحكم بان اللازم منه طهارة المحل الواحد من نجاسة
دون اخرى وهو غير معقول واجاب بعضهم الالتفات الى هذا الاستبعاد بعد ثبوت الحكم
بالنص والاجماع اولى والحق ان هذه الاسباب من قبيل المعرفات ولا يبعد في رفع نجاسة الموت
بالغسل وتوقف غيرها على ما يطهر سائر النجاسات فيجب ازالتها اولا لتطهير الميت بالغسل
وهذا اولى مما ذكره في المعتبر من ان تقديم الازالة لئلا ينجس ماء الغسل بملاقاتها او
لانه اذا وجب ازالة الحكمية فالعينية اولى انتهى وما ذكره من الجواب فلا كلام فيه هو ما نقلنا
من جده من الاستناد الى التعبد وما ذكره ثانيا فان تحقيقه ما ذكرنا لكن التمسك بما ذكره
من ان هذه الاسباب من قبيل المعرفات مما لا حاجة اليه ولا دخل له في دفع الاشكال وما
ذكره من اولوية هذا مما ذكره في المعتبر كما ترى فانه لا ربط لما ذكره المحقق بما ذكره فان ما ذكره
المحقق دليل على وجوب تقديم ازالة الخبث على الغسل ولا ربط له بدفع الاشكال بل الاشكال
انما يتوجه بعد اثبات الحكم وما ذكره هو جواب للاشكال الوارد على الحكم بعد اثباته فاين
احدهما من الاخر حتى يصح النسبة بالاولوية بينهما ثم نقل عن جده ما نقلنا عنه من
انتفاء الاشكال على قول السيد المرتضى واورد عليه ان مقتضاه انه لا يجب تقديم الازالة
على الشروع في الغسل بل يكفي طهارة كل جزء من البدن قبل غسله وهو خلاف ما صرح به هنا
مع ان في تحقق الخلاف في نجاسة بدن الميت نظرا فان المنقول عن المرتضى عدم وجوب
غسل المس لا عدم نجاسة الميت بل حكى المص في المعتبر عنه في شرح الرسالة التصريح بنجاسته
وعن الشيخ في الخلاف انه نقل على ذلك اجماع الفرقة انتهى ولا يخفى ان ايراده الاول انما
يتوجه على جده لو كان مراده انه على قول السيد يمكن اثبات وجوب التقديم مع قطع
النظر عن النص بوجوب تقديم ازالة الخبث على الحدث كما في الجنابة ولا اشكال عليه
واما اذا احمل كلامه على انه على قول السيد بعد اثبات الحكم لا حاجة الى جعل الحكم محض تعبد اذ

لا يتوهم فاذا

لانه صرح بما ذكره من الاشكال فلا يتوجه عليه ما ذكره وهو ظ نعم ما اورده ثانيا لكانه متجه فتامل

قوله ره من الوارث او من ياذن له لعلم جواز مثل هذا التصرف في مال الغير بدون اذنه

لانه مظنة النجاسة فاذا انزع من تحته لا يلطخ اعالي بدنه وليغ نزعه على هذا الوجه اسهل على الميت وقال في المنتهى الاقرب ان نزعه كذلك اذا اريد ستر عورته به في حال الغسل ثم ينزع بعد الغسل من اسفله واستشهد بما في صحيحة عبد الله بن سنان ثم يخرق القميص اذا غسل وينزع من رجليه

قوله ره ويجوز غسله فيه بل هو افضل عند الاكثر كون هنا مذهب الاكثر غير ظ بل القائل به من غير جمع من المتاخرين نادر ولا اعلمه سوى ما نقل عن ابن ابي عقيل انه قال السنة تغسيله في قميصه لتواتر الاخبار بفعل علي عم في النبي صلعم وانما المعروف من الاصحاب الحكم بنزعه اما بتمامه والقاء خرقة على العورة او باخراج اليدين منه وجمعه الى سرته وجمعه على عورته وتركه كذلك الى ان يفرغ من غسله ليكون ساتر العورة او بالتخيير بين الامرين فالاول ظ الشيخ في يه وط من غير تصريح بالوجوب او الاستحباب قال في ط ثم ينزع قميصه بفتق جيبه وينزع من تحته ويترك على عورته ما يسترها ومثله في يه وكذا ابن ادريس فانه قال في السرائر ويجب ان يستر عورته بثوب يضعه عليها او بقميصه ليعد نزعه منه وهو صريح المحقق والعلامة مع تصريحهما بالاستحباب وكذا المفيد في المقنعة مع تصريحه بالاستحباب قال وان لم يكن له قميص سترت العورة والثاني قول الصدوق ولكنه ظاهر المفيد ايضا من غير تصريح منهما بالوجوب او الاستحباب والثالث للشيخ في الخلاف فانه قال يستحب تغسيل الميت عريانا مستور العورة بان يترك قميصه على عورته او ينزع القميص ويترك على عورته خرقة ثم ادعى اجماع الفرقة على التخيير بين الامرين كذا فيما عندنا من نسخة الخلاف وفي المعتبر نقل عبارة الخلاف هكذا يستحب غسله عريانا مستور العورة اما بقميصه او بنزع القميص ويترك على عورته خرقة قال ومعنى قوله ره اما بقميصه ان يخرج يديه من القميص ويجذبه متحدرا الى سرته ويجمعه فوق عورته ويجرد ساقيه فيصير كالعاري عدا العورة وابن حمزة في الوسيلة عده من الواجبات

غسله مجردا من ثيابه غير عورته الا العذر ويا ما نقلنا ان الظاهر ان مراد الشيخ من غسله في القميص ما
لتبيد غسله فيه بعد نزعه الى السرة والا فلا يصح نسبة افضلية الى الاكثر قطعا وبعد ذلك ليس يكون
مذهب الاكثر غير ظاهر بل الظاهر ان القائل بترجيح نزع القميص ثيابه والقاء شيء على العورة سواء كان
هو القميص او غيره الاكثر نعم لا يبعد القول بافضلية الغسل في القميص لما نقلنا من حديث
النبي صلعم ولما نقلنا من صحيحة ابن سنان وعلما استدل به في المدارك من صحيحة يعقوب بن يقطين
وفيها ولا يغسل الا في قميص يدخل رجل يده ويصب عليه من فوقه وصحيحة ابن مسكان وفيها
قلت يكون عليه ثوب اذا غسل قال ان استطعت ان يكون عليه قميص تغسله من تحته
وحسنة سليمان بن خالد وفيها قلت فما يكون عليه حين تغسله قال ان استطعت ان يكون
عليه قميص فيغسل من تحت القميص وفي عدها حسنة تامل فان الشيخ رواها في التهذيب عن
النضر بن سويد ورجالها المذكورة رجال الصحيح على المشهور وان كان في سليمن بن خالد
كلام قد سبق الاشارة اليه لكن طريقه الى النضر غير معلوم فلعله ظهر له حسن طريقه اليه نعم
في دلالة الروايتين الاخيرتين تامل اذ يمكن ان يكون المراد فيهما استحباب ان يلقى عليه قميص
لا ان تغسل في القميص بل يحمل عليه فيهما عليه الخبر ويؤيده ليس حسنة الحلبي بابراهيم عن ابي
عبد الله عم قال اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما
قميص واما غيره فان كان ظاهرها ليس ما ذكرنا ويدل عليه ليس ما في رواية ام انس بن مالك عن رسول
الله صم فاذا اردت غسلها فابدأ بسفليها فالق على عورتها ثوبا ستيرا ويمكن الجمع بين الروايات
بالقول بالتخيير بين الوجهين لكنه ينفي رواية يونس عنهم عم وفيها فان كان عليه قميص
فاخرج يده من القميص واجمع قميصه على عورته وارفعه من رجليه الى فوق الركبة وان لم يكن
عليه قميص فالق على عورته خرقة وهي بجهة الضعف لكنها لا تصلح لمعارضة الروايات
السابقة من حيث السند الا انه يمكن حمل الغسل في القميص فيهما على هذا الوجه جمعا بينهما كما
يمكن حمل عليه في الروايتين على هذا المعنى والاولى ان يحمل الغسل في القميص على هذا الوجه

فالمئزر هو الازار المعروف ولذا لم يذكر الازار على حدة والصدوق في الفقيه ذكر ان غاسل الميت قبل ان
يلبسه القميص يأخذ شيئا من القطن وينثر عليه ذريرة ويجعل شيئا من القطن على قبله ويضم رجليه
ويشد فخذيه الى وركيه بالمئزر شدا جيدا لئلا يخرج منه شيء ومقتضاه ان المئزر هو الخرقة التي
يشد بها الفخذان لكنه لم يجعل المئزر من الكفن المفروض فانه قال بعد ذلك والكفن المفروض
ثلثة قميص وازار ولفافة سوى العمامة والخرقة فلا يعدان من الكفن وعلى هذا فالمئزر في
كلام الشيخ ان حمل على ما ذكره المفيد فيكون هو الازار المعروف والازار ايضا ظاهره ذلك
فيفهم منه وجوب تعدد الازار المعروف وعدم الوجوب الثوب الشامل لجميع البدن مع انه
لا بد من وجوبه كما سبق في صحيحة زرارة وان حمل على ما ذكره الصدوق فيبعد جعله من الكفن
المفروض مع ما ورد من انه ليس من الكفن ويلزم ايضا ما لزم في سابقه من خلو الكفن عن الثوب
التام فالظ ان يحمل ما هو من المئزر والازار على الازار المتعارف وهو غير الشامل والاخير
على الثوب الشامل لجميع البدن نظرا الى المعنى اللغوي على ما نقلنا كما فعله المص لكنه فسر
المئزر بغير الشامل ليكون على ترتيب ما يلبس الميت فانه يلبس اولا الازار الغير الشامل
ثم القميص ثم الثوب الشامل هذا واما الاخبار فلم اقف في شيء منها على ذكر المئزر وانما ذكر
الازار في موثقة عمار ورواية معوية بن وهب ورواية يونس المتقدمة وحيث حملنا المئزر
على الازار فهي مستند الحكم فيه وقد عرفت ان في صحيحة عبدالله بن سنان ايضا اشعارا به وصحيحة
زرارة المتقدمة ايضا لا يخلو عن تأييد لذلك حيث يظهر منه جواز كون ما سوى الواحد غير تام
والظ ان مراد الاصحاب من تعيين الازار هو بيان اقل الواجب فلو كان بدل الازار ايضا
ثوبا شاملا لاجزأ بل ربما كان افضل كما يظهر من صحيحة زرارة المتقدمة واما القميص والازار بمعنى
الثوب الشامل فقد مر بعض ما يدل عليهما من الاخبار وسيجيء في القميص بعض اخر فانتظر
ليستر ما بين السرة والركبة بناء هذا التحديد كما اشار اليه في شرح الارشاد على العرف
الشايع في الازار واحتمل فيه الاكتفاء بالستر العورة لانه موضوع ابتداء لسترها ولا يخ

عن ضعف وقد سبق في موثقة عمار تحديده بان يغطي الصدر والرجلين ولعله نظرا اليها حكم هنا وفي شرح
الارشاد باستحباب ان يكون بحيث يستر ما بين صدره وقدميه لكن مفاده خروج الصدر ومفاد الرواية
دخوله فالعمل بها اولى   يصل الى نصف الساق لم اقف في الروايات على ما يدل على تحديد القميص
فالظ اناطته على العرف وهو يعطي ما ذكره اولا واما افضلية وصوله الى القدم فلا يظهر لها وجه الا ان
يستنبط من حجية زيادة باعتبار ما فهم منها من افضلية التمام فيراد به الواصل اليهم او يكون باعتبار
شيوع القميص على هذا الوجه في بلاد العرب فتامل   ويجزي مكانه ثوب ساتر اه هذا مذهب
ابن الجنيد واختاره المحقق في المعتبر وذهب الشيخان والمرتضى والصدوق الى تعيين القميص حجة
القول الثاني ما تقدم من موثقة عمار وحسنة حمران ورواية معوية بن وهب ورواية يونس
وحجة عبدالله بن سنان وايض حسنة الحلبي عن ابي عبدالله عم قال كتب ابي في وصيته ان
اكفنه في ثلثة اثواب احدها رداء له حبرة كان يصلي فيه يوم الجمعة وثوب اخر وقميص فقلت
لابي لم تكتب هذا فقال اخاف ان يغلبك الناس فان قالوا كفنه في اربعة او خمسة فلا تفعل قال
وعممه بعد بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد وحسنة جميل بن دراج
قال ان الجريدة قدر شبر توضع من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد الايمن والاخرى في
الايسر من عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص حجة القول الاول اطلاق روايات
اخرى كحجة زرارة وغيرها مما تقدم ولا يمكن الجمع بينها بحمل المطلق على المقيد لكن يمكن بحمل
المقيد على الاستحباب والثاني اوفق بالاصل ولرواية محمد بن سهل عن ابيه قال سالت ابا الحسن عم
عن الثياب التي يصلي الرجل فيها ويصوم ايكفن فيها قال احب ذلك الكفن يعني قميصا قلت
يدرج في ثلثة اثواب قال لا باس به والقميص احب الي وهذا القول لا يخ عن قوة لكن لا ينبغي
ترك الاحتياط خصوصا مع شهرة القول الاول واما ما ذكره المص في الذكرى من انه يمكن حمل
القميص في رواية محمد بن سهل على المعهود وهو ما كان يصلي فيه ولقول الباقر عم ان استطعت
ان يكون كفنه ثوبا كان يصلي فيه فجاز ان يكون في الثلثة الاثواب فيتعين بعضه عينه فلا يخرج عنه

ثان الظاهر من الخبر انه بعد ما سئل عن جواز التكفين في الثياب التي صلى فيها اجاب ثم بقوله احب على صنيعه

المتكلم ذلك الكفن اي الذي كان باصل فيه وقوله يعني قميصا بيان لان ذلك الثوب الذي صلى

فيه الذي احب التكفين فيه ينبغي ان يكون قميصا سئل سؤالا اخر لا تعلق له بحديث الثوب

الذي صلى فيه وهو انه هل يجوز ادراجه في ثلثة اثواب مطلقا ام لا بد من القميص فاجاب بانه

لا باس به ولكن القميص احب الي واما على ما ذكره المص فينبغي حمل السؤال على انه هل يجوز

ادراجه في ثلثة اثواب من غير ان يكون ثوب صلى فيه او قميص صلى فيه فاجاب ع بانه لا باس به مطلقا

ولكن القميص الذي صلى فيه احب الي وهذا لا ينافي ان يعتبر القميص في الثلثة الاثواب

ولا يخفى ما فيه من كمال التكلف وروى ايضا في الفقيه انه سئل موسى بن جعفر ع عن الرجل يموت

ايكفن في الثلثة الاثواب بغير قميص قال لا باس بذلك والقميص احب الي وذكر المص في الذكرى

انها هي الرواية الاولى بعينها ولكن حذف صدرها وهو ايضا بعيد لما فيه من الزيادات

والتغيير واذا كانت رواية مستقلة فظ انه لا يمكن تاويلها بما ذكره المص فتامل

واما ما هو المشهور بين الاصحاب في ترتيب الباسها الميت انه على الترتيب المذكور من تقديم المئزر

على القميص والقميص على الازار كما اشرنا اليه سابقا واما تاخير المئزر الثالث فلا كلام فيه وقد ورد

في موثقة عمار ورواية يونس واما تقديم الاول على الثاني فلم اقف على ما يدل عليه سوى اعتبار

وضع المئزر فانه لستر العورة كما نقلنا عن شرح الارشاد ولا يخفى ضعفه وفي الرواية الاولى

قدم القميص على الازار وهو ظ الثانية ايضا ونقل ذلك عن ابن ابي عقيل ويستحب

زيادة على ذلك طولا وظ كلامه في شرح الارشاد وكذا في شرح القواعد وجوب ما ذكر من

الزيادة الطولية ولم اقف في الاخبار على ما يدل عليه اصلا وفي المبسوط ذكر عقد طرفي اللفافة

وكذا الحبرة مما يلي راسه ورجليه من غير تصريح بالوجوب والاستحباب لكن ذكره بعد امور

هي مستحبة فظاهره استحبابه ايضا ومما بحث يمكن جعله ادعى في شرح الارشاد وشرح

القواعد شهادة الاخبار به وزاد في شرح القواعد انه لشهرته كونها الفائقة وفوق الجميع وانا

وانا لم اقف على ما اشار اليه من الاخبار وما ذكره من الاشارة ليس فيها تعين كونها لفافة تشد يشدو بها المجمع ويكفي
فيه الشمول ولو بضم طرفيها بخياطة ونحوها الا ان يقال ان الشايع في اللفافة خصوصاً اذا الفقير اشياء ان
يفصل بحيث يمكن جعل احد طرفيها على الاخر والمعروف بين الاصحاب وادعى عليه في الخلاف اجماع الفرقة انه
يبدأ فيطوى الجانب الايسر من اللفافة وكذا الحبرة على الجانب الايمن من الميت ثم يطوى الجانب الايمن منهما
على الجانب الايسر منه ومقتضاه استحباب زيادة كل جانب بحيث يطوى على الاخر قال في المدارك لم اقف في
هذا الحكم على اثر ولعل وجهه التيمن باليمين انتهى وكان طوى الكثير على تعليل اصل الحكم ولتصدى
لخصوصية النحو المذكور وان وجه التيمن باليمين حيث يقع فيه الابتداء بالطى على ايمن الميت
ولم يصير فيه الجانب الذى يلي الميت ما على يمينه والجانب الذى يقع على الجانب الاخر ويتوسط ذلك
بينه وبين الميت ما على يساره بخلاف ما لو عكس اذ يصير الامر بالعكس في الوجهين ولا يخفى ضعف مثل
هذه التعليلات على انه لو عكس ايضا يمكن توجيهه بانه للتيمن باليمين حيث يقع فيه الابتداء
بطى جانب اليمين ولم يقع فيه مفتح الكفن على اليمين بخلاف العكس اذ الامر فيه بالعكس في الوجهين
فيقطى وتراعى في جنبها القصد فذلك لعدم ورود تحديد في الشرع لذلك وما كان كذلك
فالاعتبار فيه بالعرف والعرف يحكم بذلك فالولي مرخص من الشارع في ذلك فلا عبرة
بما كسته الورثة وكونه غير مكلف وهل يجب على الولي رعاية القصد او يجوز له الاقتصار على
الادون يحتمل الاول بناء على ان المفهوم من الاوامر عرفا ويحتمل الثاني بناء على انه لا يفهم في العرف الا
جواز القصد لا وجوبه وعدم جواز الاقتصار على الادون بل الاوامر جواز الاقتصار على ما يصدق
عليه بالاوامر مطلقا وظ عبارة الشارح هو الثاني ومثله المحقق الثاني في شرح القواعد ولعل الاقرب هنا
المباشر هو الولي فما ذكراه من جواز رعاية القصد وعدم العبرة بما كسته باقي الورثة او كون بعض المكلف
منهم لا يخلو من وجه لما ذكرنا من اذن الشارع له واما اذا كان المباشر هو الذي اذن له الولي فالظاهر انه
لا يجوز التجاوز عما اذن له لانه اذا كان له الاقتصار على الاذن فيجوز له ذلك سواء باشر بنفسه او من نصبه لذلك بعضهم
ودعوى ان كلا منهما انه يجب عليه المباشرة وجوبا كفائيا فكل مأذون في رعاية القصد لم يباشر

الادون مر

موقوف على الاذن

موقوف على اذن الولي فاذا اذن له فيها جاز له المباشرة على الوجه الماذون فيه شرعاً في نهاية الاشكال
والظ انه لما جعل الوطي وليا باحكامه فلا يجوز التجاوز عن اذنه ما لم يخالف الشرع بل الحكم في الولي ليفهم
محل تامل لانه اذا اجاز له الاقتصار على الادون فيمكن ان يتوهم ان الاصل عدم جواز تصرفه بدون
اذن باقي الورثة او وليه الا ما خرج بتعليل ولا يتعلق فيما زاد على الادون خصوصاً اذا لزم
الاجحاف بهم والضرر الكثير عليهم ثم الظ انه يكفي رعاية الادون عرفا ولا يجب تتبع ما لا
ادون منه لمادة للزوم الحرج والمشقة فتامل   ويعتبر في كل واحد منها ان يستر البدن
فالغرض منه القوامه وهل يشترط ان يكون كل واحد من هذه الاثواب يستر العورة في الصلوة
ام يكفي حصول الستر بالمجموع الظ الاول لانه المتبادر من الاثواب ولانه احوط والى الآن
لم اظفر في كلام الاصحاب بشيء نفيا ولا اثباتا وقال الشم في شرح الارشاد المشهور بين علمائنا
المتقدم الاكتفاء بمواراة البدن بالثلثة فلو كان بعضها رقيقا بحيث لا يستر العورة
ويحكي البدن لم يضر مع حصول الستر بالمجموع والاجود اعتبار الستر في كل ثوب لانه المتبادر
وليس في كلامهم ما يدل عليه نفيا ولا اثباتا انتهى ولا يخفى ما في كلاميهما اما الاول فلانه ان حمل على
ظاهره وهو التردد في اشتراط ان يكون كل واحد منها مما يتم به وحده ستر العورة او كفاية
حصول سترها بالمجموع وترجيح الاول بالتبادر بناء على ما ذكره بعضهم ان المتبادر من الثوب
عرفا ما يتم به ستر العورة كما نقلنا سابقا من شرح الفاضل لان ما عينوه من المئزر والقميص
والازار او ثوب شامل للبدن بدل القميص على ما ذكره الشم وكذا بدل المئزر على ما ذكرنا كل منها
ساتر للعورة وحده فلا مجال للتردد فيما ذكره وان حمل على التردد في اشتراط ان يكون
كل منها غليظا فقد ما يستر البدن او كفاية كون المجموع ساتر للبدن وان كان كل واحد رقيقا
يحكي ما تحته فكان عليه ان يعتبر ستر البدن كما ذكره الشم هيهنا وتخصيص العورة كما اوهم
له وكذا مبحث الصلوة واما الثاني فلانه وان كان مرجحا في المنع الثاني ولا اشتباه
فيه لكن تخصيص العورة فيه ليس في قوله بحيث لا يستر العورة كما ترى فلعل المراد الاشارة

الى ان المعتبر من الستر هيهنا هو القدر الذي اعتبر في ستر العورة في الصلوة بان لا يحكي اللون كما هو
المشهور من عدم الصحة بالحجم فلو حصل بالمجموع كفى وان كان بعضها رقيقا بحيث لا يستر العورة
معتبرا في الصلوة بان يحكي لون ما تحته والحق ان محمل كلام شرح القواعد ليس على هذا المعنى وقوله
في الصلوة للاشارة الى ما ذكرنا وما ادعياه من التبادر بناء على ان الثوب في اللغة هو اللباس
والقدر اللباس كونه ساترا لما تحته بحيث لا يحكي لونه هذا واما ما ذكره الشارح من المفهوم من خبر زرارة
ففيه تامل اذ المفهوم من خبر زرارة مساواة الثلث بالتام لا بالثلثة اذ الظاهر ان ضمير يواري
فيه راجع الى التام لا الى الثلثة والا لوجب تانيثه وارجاعه الى الكفن المفروض الذي هو
الثلثة بعيد الا ان يقال ان المساواة في التام اعم من ان يكون باعتبار ستره بافراده او مع
ولا اقل من عدم اعتبار ستره لكل واحد منها للاصل وضعف دلالة الثوب لاطلاقه عرفا على الجميع بل لغة ايضا
بل يمكن المناقشة في وجوب ستر الجميع ايضا ولكان عدم تعرض الاصحاب له دليل على عدم وجوبه عندهم فتامل
وكونه من جنس ما يصلي فيه الرجل كما ذكره جماعة من الاصحاب فالمصنف به ولم يظهر لهم مستند ثم ادعوا
الاجماع على عدم جواز الكفن بالحرير المحض للرجل والمرءة على ما في المعتبر والذكرى مع انه قال العلامة
في النهاية يحتمل عندي كراهة ذلك للمرأة لاباحته لها في الحيوة واستدلوا عليه ايضا بان احدا
من الصحابة والتابعين لم يفعله ولو كان سائغا لفعلوه لانهم كانوا يفتخرون بجودة الاكفان
وقد استحب الشارع تجويدها بدا برواية الحسن بن راشد قال سألته عن ثياب تعمل بالبصرة على
عمل العصب اليماني من قز وقطن هل يصلح ان يكفن فيها الموتى قال اذا كان القطن اكثر من
القز فلا باس والعصب بالعين والصاد المهملتين على ما في الذكرى ضرب من برود اليمن سمي
بذلك لانه يصبغ بالعصب وهو نبت باليمن كذا في المعتبر وفي نهاية ابن الاثير العصب برود
يمنية يعصب غزلها اي يجمع ويشد ثم يصبغ وينسج بها ومن الدلالة انه لم يشترط في دفع الباس
ان يكون القطن اكثر فعلم انه لو كان القز صرفا لم يجز كذا قالوا وفيه نظر فان مفهوم الرواية
هو الباس مع عدم اكثرية القطن مع ان المشهور بينهم جوازه مع عدم صرافة الحرير او غلبته

[illegible]

عليه ليستعمل فيه القطن وفي هذا فلا بد من حمل الكلام على ما يعم الكراهة وحينئذ يمكن ان يحمل على الكراهة
مطلقا فالاستدلال به على الحرمة مشكل هذا مع ضعف الرواية واضمارها وفي الفقيه ارسلها عن ابي
الحسن الثالث ع وما ورد من الاخبار في منع التكفين بكسوة الكعبة مع التصريح في بعضها
بجواز بيعها وهبتها والاستشفاء بها وطلب بركتها فالظ ان المنع عن التكفين باعتبار
كونها حريرا وفيه انه يمكن ان يكون لاحترامها ويمكن الاستدلال عليه بموثقة عمار بن موسى عن
ابي عبد الله ع قال الكفن يكون بردا فان لم يكن بردا فاجعله كله قطنا فان لم تجد عمامة قطن
فاجعل العمامة سابريا ويتوجه عليه انه لا بد من حمل الامر فيه على الاستحباب لعدم وجوب
كون كله قطنا عندهم ومع حمله على الاستحباب لا دلالة فيه على حرمة غيره واما في الحرير فالجلد
لنا سيذكر انه لا يجوز الكفن فيه مطلقا لكن ينبغي المنسوج من شعر او وبر ما لا يؤكل لحمه
لعدم جواز الصلوة فيه فلا يجوز الكفن لنا على مقتضى قاعدتهم مع انه لا يظهر دليل عليه
اصلا ونقل عن ابن الجنيد منعه تجويز الكفن في المنسوج من الشعر والوبر مطلقا او من
المأكول ولم ينقلوا له سندا والاستدلال بموثقة عمار يأتي في الجميع لكن فيه ما اشرنا
اليه فتدبر   وافضله القطن الابيض ذكر في المعتبر انه مذهب كافة العلماء ويدل
لنا على استحباب القطن ما سبق آنفا من موثقة عمار ورواية ابي خديجة عن ابي عبد الله ع
قال الكتان كان لبني اسرائيل يكفنون به والقطن لامة محمد ص وفي رواية يعقوب بن
يزيد عن ابي عبد الله ع المنع من التكفين في الكتان والمشهور بين الاصحاب كراهته
وظ كلام الصدوق عدم جوازه والاول اظهر لاطلاق الاخبار وضعف سند المخصص ويدل
على استحباب البياض رواية جابر عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص ليس من لباسكم شيء
احسن من البياض فالبسوه وكفنوا فيه موتاكم وفي رواية الحسين بن المختار عن ابي عبد الله ع
المنع من التكفين في السواد وفي الثوب الاسود وفي الذكرى حكم بالكراهة في السواد في كل
صبغ وعليه حمل الرواية ونقل عن ابن البراج المنع من المصبوغ وهذا في غير الحبرة والا فيستحب الحمراء

نهاما يأتي لعدم فهمه من اطلاق الثوب بناء على ان المتبادر منه المنسوج وفيه تامل لعدم
ظهور التبادر المذكور ويؤيده تجويزهم له في الكفارة واما الحكم بمنعه عن التشهد فلا دليل عليه على عدم
جواز الكفن به اذ ربما كان ذلك تخفيفا فالحكم بتضييقه فلا دليل عليه مع عدم اجزائه في الكفن نعم
لو ورد الحكم بمنعه في التشهد مع انحصار ثيابه فيه والحكم بتكفينه لدل على ذلك ولم اقف على
مثل ذلك فتامل يجزي كل مباح اراد به مقابل المغصوب لعدم جواز التكفين بالمغصوب
اجماعا كما نقله في الذكرى وللنهي عن اتلاف مال الغير ثم ان المص في الذكرى ذكر مع الاضطرار ثلثة
اوجه المنع من التكفين به لاطلاق النهي والجواز لئلا يدفن عاريا مع وجوب ستره ولو بالحجر
ووجوب ستر العورة لا غير حالة الصلوة ثم ينزع بعده ثم فرع رعاية الترتيب على الاحتمالين
الاخيرين ولا يخفى قوة الوجه الاول فيما ثبت فيه المنع لاطلاق المنع وعدم الدليل على وجوب
التكفين في حق يفيد المنع بحالة الاختيار بل المانع الشرعي كالعقلي فيدفن عاريا وما ذكره
في الوجه الثاني من وجوب ستره ولو بالحجر ففيه ان الاثم وجوب ستره بمعنى تكفينه بل انما يجب ستر
عورته عن نظر المحترم فلا يلزم الا وجوب ستر العورة بها مع عدم غيرها حال الصلوة
كما ذكره في الاحتمال الاخير لكن ينبغي ان يقيد بتعذر غيرها مطلقا حتى الحشيش والحجر ونحوها
اذ لا دليل على وجوب الستر بالثوب فاذا امكن ستره بما لم يرد فيه نهي مع عدم تقديم ذلك
ومع تعذره ليس باحدها على الصحيح ما ذكر من وجوب الترتيب هنا على مقتضى ما ذكره من وجوب
الترتيب وفيه تامل لاختصاص المنع عنها بالتكفين واما ستر العورة بها فلم يرد منع عنه
فالاصل جوازه في الميت كل منها من غير ترتيب بينها ولا بينها وبين غيرها وامثلة شرح القواعد
جواز وضعه في القبر على وجه لا يرى عورته ثم يصلى عليه من دون حاجة الى ستر فتامل
لكن تقديم الجلد على الحرير اه كان تقديم الجلد على الحرير لعدم نص في المنع عنه بخلاف الحرير
وتقديم الحرير على غير الماكول لجواز الصلوة في الحرير في الجملة كما للنساء دون غير الماكول وتقديم
غير الماكول على النجس لانه باعتبار ما اشرنا اليه من عدم نص على المنع من التكفين به مع كمال

المبالغة في ازالة النجس

المبالغة في تطهير الميت واحتمال تقديم النجس على الحرير وما بعده لعروض المانع فيه دونهما فانه ذاتي فيهما واما
احتمال تقديم النجس على غير الماكول فامّة فتقديمه عليه لما ذكرنا من الذاتية والعرضية واما تقديم
الحرير على النجس مع جريان الوجه فيهما فلما ذكرنا من عدم المنع من الصلوة في الحرير مطلقا لجوازها
في النساء بخلاف النجس هذا ولا يبعد تقديم غير الماكول على الحرير خصوصاً في الرجال لحرمة لبس الحرير
على الرجال دون غير الماكول ولعدم النص ولا اجماع فيه بخلاف الحرير ولا يخفى ضعف اكثر هذه
الوجوه فتامل واعترض في شرح القواعد على تقديم الجلد بان الامر بغسله من الشهيد يدل على المنع
بمفهوم الموافقة وهي اقوى من التصريح وصلوته غير الماكول ابعد من الجميع قال واما النجس فيدل على جوازه
مع ضرورة عدم وجوب نزعه من الميت لو استوعبته النجاسة وتعذر غسلها وقرضه وانه ايل الى النجاسة
من قريب نامره اخف وفيه ان كون مفهوم الموافقة اقوى من التصريح لو سلم فانما هو مع القطع بعلة
الحكم وثبوتها فيما يجري فيه الحكم بطريق اولى وذلك فيما نحن فيه بل لا ظن ليف كما اشرنا اليه واما جعل وبر
غير الماكول ابعد فتاخره من النجس ظاهرا مما ذكره وكذا من الحرير لما ذكرنا من جواز الصلوة في الحرير في الجملة
دونه واما تاخيره من الجلد مع ما ذكره من كون الدلالة بالمفهوم اقوى فغير ظاهر مع انا قد اشرنا الى ضعف
سند المنع من التكفين في وبر غير الماكول لعدم ظهور نص ولا اجماع فيه فالحكم بكونه ابعد من الجميع لا وجه له
وما استدل به على الجواز في النجس مع الضرورة لا يخلو من ضعف كاكثر ما ذكر في وجوه الترجيح في هذا الباب
فتامل والمنع من غير الجلد الماكول مطلقا اي يحتمل المنع من غير الجلد الماكول مطلقا صحيح قال
الفروق لاطلاق المنع فيبقى عاريا وهذا هو الاحتمال الاول الذي نقلنا عن الذكرى لكن خص الحكم
بغير الجلد الماكول لانه لما اشرنا اليه من عدم نص عليه بالمنع وان المانع عنه هو ان المتبادر
من الثوب لا يشمله وانه يخرج من التمهيد وقد اشرنا الى ما فيه فيقتصر في المنع عنه على حال الاختيار
نعم من قطع بعدم شمول الثوب له فالظاهر على مذهب المنع فيه ليف اذ لا وجه للتكفين به مع عدم كونه
من افراد التكفين المامور به شرعا اما الوارد بستر العورة فلا وجه للمنع من الجلد مطلقا الظاهر
جوازه بباقي المذكورات ليف غير النجس مع التعدي منه في شرح القواعد جعل الاظهر هذا الاحتمال

اي المنع من التكفين بها مطلقا لكن استثنى عوض الجلد الا كون المجنس بها على ما نقلنا عنه من علم المنع من المجنس
حالة الاضطرار فتامل   بكسر الحاء وفتح الباء من التحبير والتزيين ثم انهم استدلوا على استحباب زيادة الحبرة
بموثقة زرارة عن ابي جعفر ع قال كفن رسول الله في ثلثة اثواب ثوبين صحاريين وثوب يمنية عبري
او اظفار قال الشيخ والصحيح عندي ظفار وهما بلدان وفي بعض النسخ من ظفار بزيادة من وكان الاول
وذكر في الذكرى ان اليمنية بضم الياء البردة من برود اليمن وصحيحة ابي مريم الانصاري عن ابي جعفر ع كفن
رسول الله ص في ثلثة اثواب برد احمر حبرة وثوبين ابيضين صحاريين وبرواية ابي مريم ايضا عن ابي جعفر ع
ان الحسن بن علي ع كفن اسامة بن زيد ببرد احمر حبرة وان عليا ع كفن سهل بن حنيف ببرد احمر حبرة
وحسنة الحلبي المتقدمة في بحث القميص وانت خبير بانه ليس في هذه الروايات زيادة الحبرة على الثلثة بل في
اكثرها تلويح بانها من جملتها وحسنة الحلبي السابقة ربما تدل على عدم استحباب الزيادة بل كراهتها
ثم يمكن الاستدلال على استحباب زيادة البرد برواية يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول ع انا
كفنت ابي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص من قمصه وفي عمامة كان لعلي بن الحسين ع وفي برد
اشتريته باربعين دينارا لو كان اليوم لساوى اربعمائة دينار قال في الذكرى الشطوي بفتح الشين
المعجمة وفتح الطاء المهملة منسوب الى الشطاء قرية بمصر قاله الجوهري لكن يشكل بما فاتها لحسنة الحلبي السابقة
حيث دلت على المنع من الزيادة على الثلثة ويمكن دفعها بتخصيص المنع بتكفينه ع لخصوص فضيلة كانت
فيه او بالقول بما ذهب اليه بعض الاصحاب ان البرد لا يلف ولكن يطرح عليه طرحا فاذا ادخل القبر
وضع تحت خده وتحت جنبه متمسكا بصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال البرد لا يلف
ولكن يطرح عليه طرحا واذا ادخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه اذ على هذا يمكن انه لا يعد ذلك
من الكفن ويقال ان الكفن هو ما يلف به الجسد كما دل في تلك الحسنة فاذا كان زيادة البرد
في تكفينه ع على هذا الوجه لم ينافي المنع من الزيادة عليها اذ يحمل على المنع من الزيادة في الكفن لكن
يبقى المنافاة بين تلك الصحيحة وما نقلنا من الاخبار ههنا اذ ظاهرها جعل البرد من الثلثة فتامل
والتكفين به ويمكن دفعها بالقول بالتخيير بين الوجهين كما ذهب اليه الصدوق في الفقيه حيث

وان شاء الحمل

وان شاء لم يجعل الحبرة معه حتى يدخله قبره فيلقيه عليه وعلى محل قوله في الصحيح لا يلف فيها انه لا يجب لفه ويمكن
ان يقال ليس انه اذا جعل الحبرة او البرد من احدى الثلثة فيكون حكمها اللف وان كان زايدا على
الثلثة فلا يلف بل يطرح ويؤيد هذا قوله كان البرد في تكفين الصادق عم زايدا على الثلثة فيما طرح
ولم يلف به فلا ينافي المنع من الزيادة في الكفن هذا وبما نقلنا من الاخبار ظهر ان الاولى جعل الحبرة
من احدى الثلثة كما وقع في عبارة ابن ابي عقيل على ما نقل عنه حيث قال السنة في اللفافة ان تكون
حبرة يمانية فان اعوزهم فثوب بياض وان لا يزاد الكفن على الثلثة وان زيد فعلى وجه الطرح
لكن المشهور بين الاصحاب استحباب ان يزاد الحبرة فيكون مع الخرقة خمسة وذكر الشيخ في النهاية ان هذا
نهايته في الرجال والصدوق في الفقيه لما ذكر الثلثة الواجبة وحكم بان العمامة والخرقة لا يعدان
من الكفن قال من احب ان يزيد زاد لفافتين حتى يبلغ العدد خمسة اثواب فلا بأس وصرح
ابن البراج في الكامل باستحباب لفافتين زيادة على الثلثة المفروضة احديهما حبرة يمانية وان كان
الميت امرأة كانت احدى اللفافتين نمطا فهذه الخمس هي الكفن ولا يجوز الزيادة عليها ويتبع ذلك
وان لم يكن من الكفن خرقة وعمامة وللمرأة خرقة للثديين وظ كلام ابي الصلاح ليس استحباب
الخمسة فانه قال يكفنه في درع ومئزر ولفافة ونمط ويعممه قال والافضل ان يكون الملاف ثلثا
احديهن حبرة يمنية وتجزي واحدة فان ظاهر ما ذكره من افضلية الثلثة زيادة لفافة على ما ذكره
اولا من اللفافة والنمط وقوله وتجزي واحدة اشارة الى عدم وجوب اللفافة والنمط بل يكفي واحدة
منهما مع الدرع والمئزر الذي ذكرهما اولا وكانه اراد بالدرع القميص وبالمئزر الازار ولو حمل
المئزر على الخرقة التي لا تعد من الكفن فيصير الافضل عنده ثلث لفائف مع القميص وتجزي واحدة
مع القميص وصاحب المدارك نقل عنه قوله والافضل اه بدون سابقه فحكم بانه قريب من عبارة
ابن ابي عقيل في الدلالة على ان الحبرة احدى الثلث بدون زيادة عليها ويمكن الاحتجاج لاستحباب
الخمسة بما سبق من صحيحة زرارة المشتملة على حديث الثوب التام لقولهم فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ
خمسة لكن عرفت انه يمكن ان يكون الاثنان المستحب هما العمامة التي ذكرها اخيرا والخرقة فلا ينافي

وصيه ابي جعفر عم ويمكن ليفه حملها على الخرقة فزيادة لفافة على الثلث كما هو المشهور فيكون ما ذكر من العمامة
سادسًا مستحبًا ونقل من الجعفي انه بعد ما ذكر الخمسة لفافتين وقميصًا وعمامة ومئزرا كما هو المشهور قال
فقد روي سبع مئزر وعمامة وقميصان ولفافتان ويمنية وليس بعد الخرقة التي يلف بها من الكفن قال
وروي لبس العمامة من الكفن المفروض فلم اقف على ما اشار اليه من الرواية ولو تعذرت
الاوصاف اه كما في الذكرى والظ انه اذا تعذرت الحبراء او العبرية فسقوطها والاكتفاء بمطلق الحبرة
لا يخ من وجه لاطلاق الحبرة في بعض الاخبار السابقة بدون تقييدها بها واما مع تعذر الحبرة مطلقا فزيادة
فضلا
لفافة بدلها على الثلثة مما لا وجه له اذ قد عرفت ان الاخبار السابقة لا تدل على زيادة الحبرة على الثلثة
من لفافة اخرى بدلها الا ان يتمسك بصحيحة زرارة الدالة على استحباب الخمسة وفيه مع ما اشرنا اليه من
المنافشة انه لا وجه لخصوص الرابعة بل ينبغي ضم الخامسة ليفم فتامل العمامة للرجل بل مطلق الذكر
لاطلاق اكثر رواياتها خرجت عنها المرءة فيبقى الباقي استحبابها متفق عليه بين الاصحاب كما ذكره في
المعتبر وقد مر من الروايات الدالة على استحبابها في بحث الاثواب الثلثة صحيحة زرارة وفيها بعد ما نقلنا
من قوله والعمامة سنة قال امر النبي ص بالعمامة وعمم النبي ص وبعثنا ابو عبد الله عم ونحن بالمدينة
ومات ابو عبيدة الحذاء وبعث معنا بدينار فامرنا ان نشتري حنوطا وعمامة ففعلنا ورواية
عبد الله بن سنان ورواية معوية بن وهب ورواية يونس وصحيحة عبد الله بن سنان وفي بحث
القميص حسنة الحلبي وفيها كفاية فلا حاجة بنا الى استقصاء الاخبار ما يؤدي هيئتها
المطلوبة شرعًا لما ورد في كثير من الاخبار استحباب العمامة مطلقا فلا يبعد ان يحمل مطلقها سنة
ويعتبر فيها اطلاق الاسم عرفا فيحمل الهيئة سنة برأسها فافهم بان يشتمل على حنك او
استحباب التحنيك عليه الاصحاب على ما ذكره في المعتبر ويدل عليه ليفم رواية ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا
عن ابي عبد الله عم في العمامة للميت قال حنكه واما ما ذكره من باقي الهيئة فيدل عليه ما في مرسلة
يونس عنهم عم ثم يعمم يؤخذ وسط العمامة فيثنى على رأسه بالتدوير ثم يلقي فضل الايمن على الايسر
والايسر على الايمن ويمد على صدره وقد ورد في ذلك الهيئات اخرى منها ما سبق في رواية معوية بن

وهب وعام

وهب وعمامة تعمم بها ويلقي فضلها على وجهه وفي موثقة عمار ثم عممه والق بما على وجهه في ذريته ولكن طرف العمامة متدليا
على جانبه الايسر قدر شبر ترمي بها على وجهه ومنها ايض ثم العمامة وتطرح فضل العمامة على وجهه ومنها ما سبق في صحيحة
عبد الله بن سنان وعمامة يعصب بها رأسه ويرد فضلها على رجليه ومنها ما في رواية عثمان النوا عن ابي
عبد الله ع واذا عممته فلا تعممه عمة الاعرابي قلت كيف اصنع قال خذ العمامة من وسطها وانشرها على رأسه
ثم ردها على خلفه واطرح طرفيها على صدره وقال الشيخ في المبسوط ثم يعممه فيأخذ وسط العمامة فيثنيها على
رأسه بالتدوير ويحنكه بها ويطرح طرفيها جميعا على صدره ولا يعممه عمة الاعرابي بلا حنك وهي مأخوذة
من هذه الرواية ورواية يونس ويفهم منها ان عمة الاعرابي هي ما لا حنك له وقال المفيد في المقنعة
ويعممه كما يتعمم الحي ويحنكه بالعمامة ويجعل لها طرفين على صدره ولا يبعد القول باستحباب كل من هذه الهيئات
وربما كان العمل بالصحيحة اولى لكن لم اقف في كلام الاصحاب على ما يوافقها وحكم في الذكرى ان المشهور
بين الاصحاب هو مضمون رواية يونس فتامل والخامسة وهي خرقة او استحباب الخرقة مقطوع به
في كلام الاصحاب ويدل عليه ما سبق من رواية الكاهلي في بحث مسح البطن في حكاية القطن ورواية
يونس المتقدمة هناك ايض اذ فيها بعد ما نقلنا من حكاية حشو القطن وخذ خرقة طويلة عرضها
شبر فشدها من حقويه وضم فخذيه ضما شديدا ولفها في فخذيه ثم اخرج رأسها من تحت رجليه
الى الجانب الايمن واغمزها في الموضع الذي لففت فيه الخرقة وتكون الخرقة طويلة تلف فخذيه
من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا وما سبق في بحث الاثواب الثلثة من موثقة عمار ورواية عبد الله بن
سنان ورواية معوية بن وهب ورواية يونس وما ذكره المص من تحديد الطول مأخوذ من موثقة
عمار فانه فيها ويجعل طول الخرقة ثلثة اذرع ونصفا وعرضها شبر ونصف واما العرض فقد وقع
تحديده كما نقلنا في رواية يونس بشبر وفي موثقة عمار بشبر ونصف وقول المص نصف ذراع قريب
من الاول وقوله الى ذراع بتعيين الثاني ولم اقف على خبر آخر يطابقه ولم اجد ما ذكره في كلام الاصحاب
ايض بل منهم من اطلق ومنهم من قال في عرض شبر تقريبا وفي المبسوط في عرض شبر او اقل او اكثر ومنهم من
قال في عرض شبر الى شبر ونصف جامعا بين الخبرين بذلك وما ذكره المص ايض وان كان لا بأس به لكن الكلام

في تحديده مخصوصه فتامل   تثفر بها الميتاه الثفر بالتحريك السير في مؤخر السرج وقد اسكن والثفره
علة ثفر او شده به والاستثفار ان يدخل ازاره بين فخذيه ملويا وادخال الكلب ذنبه بين فخذيه
حتى يلصقه ببطنه كذا في القاموس وذكر العلامة في النهاية في كيفية استثفار المستحاضة انها تشد خرقه
على وسطها كالتكه وتاخذ خرقه اخرى مشقوقة الراسين فتجعل احدهما من قدامها والاخرى ورائها
وتشدهما بتلك الخرقة ولكان شق راسيها ليسهل شدهما بتلك الخرقة ولا تشق ذلك والاولى المعتبر
ان تشد احد راسيها بالخرقة الاولى من قدام وتدخلها بين فخذيها وتمدها الى ان تشد راسها
الاخر من خلفها بالاولى ويمكن هذا في طول الخرقة بعقد راسها من كل جانب بالاخرى بعد شق وسطها
كالاخيره ولا يخفى ايضا ان فرض الخرقتين للسهولة والا فيكفي خرقة واحدة طويلة تشد بعضها على
كالتكه وتعقد احد راسيها من احد الجانبين على ما وصل اليه منها من الجانب الاخر ثم تجعل بالفضل
منها بعد العقد بمنزلة الخرقة الثانية وتشد على الموضع وتخرج راسه الاخر من خلفها وتشده هناك
وقال الشهيد في شرح الارشاد هنا اعلم انا لم نظفر بخبر شاف ولا فتوى يعتمد عليها في كيفيه
شدها على التفصيل اما الاخبار فقد تقدم في حديث عبد الله الكاهلي انه يثفر بها اذفارا قال في
الذكرى هكذا وجدنا في الرواية والمعروف تثفر بها اثفارا من اثفر الدابة اثفارا ثم تشد فخذيها بالخرقه
شدا شديدا وفي خبر يونس فتحوط خرقة طويلة الى اخر ما نقلنا اتفاقا وعبارات الاصحاب اكثرها مشتمله
على انه يلف بها فخذاه من غير تفصيل والذي يمكن استفادته من الرواية الاولى ان كان المراد من
الاذفار هو الاثفار كما ذكره الشهيد ان يربط احد طرفي الخرقة على وسطها اما بشق راسها او بان
يجعل فيها خيط ونحوه تشد بهما ثم يدخل الخرقة بين فخذيه ويضم بها عورته ضما شديدا ويخرجها
من الجانب الاخر ويدخلها تحت الشداد الذي على وسطه وهذا هو المراد من الاثفار كما تقدم
في المستحاضة ثم يلف حقويه وفخذيه بما بقي منها التفافا شديدا فاذا انتهت ادخل طرفيها تحت
الجزء الذي انتهى عنده شدا وهذا هو الذي ينبغي العمل عليه وان كان ظاهر خبر يونس ينافي
بعضه وهو قوله يبلغ فخذيه ثم اخرج راسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن اه ويمكن الجمع بينهما

بنوع يتلاوفو

بنوع تكلف ولو شد بها فخذيه على غير هذا الوجه باى وجه اتفق امكن الاجزاء كما في خبر معوية بن وهب لعقب بما الصفوى انتهى وقد عرفت ان الاستفادة على ما ذكره يمكن بدون ما ذكره من شق الرأس او الخيط بما ذكرنا من العقد والتكلف في رواية يونس كان محتمل قولهم من تحت رجليه مما من بين فخذيه الى الجانب الايمن من الخلف والتخصيص ربما كان لاستحبابه على هذا الوجه ثم يغرزها في الموضع الذي لف فيه الخرقة اى في موضع الشداد ثم يلف بما بقى من الخرقة تبدا الاخراج من موضع الشداد من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا وح فينطبق على ما ذكره او مجله على اخراج راسها عند الانتهاء من تحت الرجلين اى من تحت ما يلي منها الارض الى الجانب الايمن ويغرز طرفها في ذلك الجانب في الموضع الذى لف فيه الخرقة الذى انتهى عنده منها كما ذكره الشيخ وح يكون قوله تلف فخذيه من حقويه اه اشارة الى تمام ما فعله من الابتداء الى الانتهاء لا الى لف ما بقى على ما ذكرنا في الوجه الاول ولعل هذا اظهر فتدبر   سميت خامسة نظرا الى انها لو كان هذا بناء على ما في حسنة الحلبى المتقدمة في بحث القميص من قولهم وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد لكن يخدشه ما سبق في صحيحة عبد الله بن سنان المنقولة في بحث الاثواب الثلثة من عد العمامة من الكفن دون الخرقة وكذا ما ذكر في الرواية الاخرى من عبد الله بن سنان المتقدمة هناك من ان الخرقة والعمامة ليستا من الكفن الخ في ان شيئا منهما ليس من الكفن وقد سبق نقل ذلك عن الصدوق ايضا وكذا ما في رواية معوية بن وهب المتقدمة هناك من عد الخرقة والعمامة كليهما من الكفن وكذا ما ذكره المص في الذكرى حيث جمع بين هذين الخبرين بحمل الاول على الكفن الواجب والثاني على ما يشمل المندوب ويمكن حمل كلام الشيخ على ان اصطلاح الفقهاء على ذلك اى عد الخرقة من الكفن دون العمامة والاطلاق الخامسة بهذا الاعتبار وهذا لا ينافي وقوع خلافه في الروايات والاولى ان يقال ان عدها خامسة باعتبار انها على المشهور خامسة الكفن المشترك بين الرجل والمرأة وان زيد في الرجل العمامة وفي المرأة القناع والنمط او باعتبار انها خامسة ما يجمع منها من قطع الكفن والمراد بالكفن في الوجهين ما يعم الكفن حقيقة او على سبيل التوسع فلا يخدشهما عدم كونها من الكفن في الروايتين فتفطن

وللمرأة القناع بدلا عليه لصحيحة محمد بن مسلم الآتية ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله عليه السلام

في كم يكفن المرأة قال يكفن في خمسة اثواب احدها الخمار ويزاد عنها النمط المنطقة بين اللبط معروف في

وبمعنى الطريقة ايضا وما فسره به الشهيد ومثله في المعتبر الا انه ليس فيه التقييد بكونه من صوف مأخوذ من التأ

لانه من الانماط اي الطرائق والمشهور انه غير الحبرة ونسب ابن ادريس في السرائر زيادة نمط للمرأة

الى الرواية وانكرها مستندا بان النمط هو الحبرة وفي تهذيب في الرجل والمرأة قال لان الحبرة مشتقة من

التزيين والتحسين وكذلك النمط هو الطريقة وحقيقته الاكسية والفرش ذات الطرائق ومنه سوق

الانماط بالكوفة انتهى وما نقله من الرواية لم اطلع عليه والمشهور الاستدلال على استحبابه بصحيحة محمد بن

مسلم عن ابي جعفر ع قال يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار

ولفافتين ولا يخفى انه ليس فيه حديث النمط اصلا والظ ان المراد بالدرع هو القميص كما ذكره

في الذكرى والمنطق بكسر الميم وفتح الطاء ما يشد به الوسط ولعل المراد به هنا المئزر كما ذكره في الذكرى

او خرقة التفخيذ كما ذكره في المعالم واللفافتان على الاول هما اللفافة المفروضة في جملة الثلثة

ولفافة اخرى حبرة او نمط او غيرهما ويعضده القول باستحباب الحبرة بل مطلق لفافة اخرى كما سبق من الشيخ بل

في الرجل ايضا فيمكن ان يكون تخصيص المرأة بها في هذه الرواية باعتبار تأكد استحبابها فيها ويمكن ان يبقى فيها

باختصاص استحباب الزيادة في الرجل بالحبرة مع وجودها بخلاف المرأة لاستحباب زيادة لفافة اخرى

مطلقا وعلى ما ذكرناه سابقا من عدم دلالة الاخبار على زيادة الحبرة على الثلثة بل انها من جملتها فالام

اظهر لاختصاص المرأة ح بزيادة لفافة على الثلثة واما على الثاني فالظ ان اللفافتين هما الثوبان

المفروضان في الرجل والمرأة بقية الثلثة سوى الدرع اذ قد عرفت ان الظ عدم وجوب خصوص

المئزر وانه يجوز بدله لفافة اخرى شاملة للبدن بل كان افضل فالثوبان الزائدان في المرأة هما

المنطق والخمار وقد يظهر من الاخبار السابقة استحباب العمامة في الرجل بدل الخمار فلعل المستفاد من

هذه الرواية ان التأكيد في خمار المرأة اكثر من عمامة الرجل ثم تقييد الخمسة فيها بما اذا كانت

عظيمة والظ ان المراد بها كونها جسيمة ويمكن الحمل على عظم القدر والمرتبة ولم ار التعرض لهذا القيد

في كلام الاصحاب

في كلام الاصحاب   فوق الجميع قال في شرح الارشاد ومع عدمه تجعل بدله لفافة اخرى كما يجعل بدل الحبرة عند
جماعة فيكون للمرأة ثلث لفائف وفي كلام جماعة من الاصحاب استحباب النمط للرجل ايضا انتهى وقد عرفت
عدم ظهور المستند للاصل فكيف بالفرع   ورواية سهل بن زياد رواه عن بعض اصحابنا
رفعه قال سألته كيف تكفن المرأة قال كما يكفن الرجل غير انها تشد على ثدييها خرقة تضم الثدي
الى الصدر وتشد الى ظهرها ويصنع لها القطن اكثر مما يصنع للرجل ويحشى القبل والدبر بالقطن
والحنوط ثم تشد عليها الخرقة شدا شديدا ولا يخفى ان ضعف السند لا يمنع من الحكم بالاستحباب
عندهم الا ان يقال ان ذلك مع الاسناد الى احد الائمة ثم لا اطلاقا وههنا ليس كذلك او يقال ان
مراده ان عدم اهتمام المصنف بذكره لكانه من الضعف لكن فيه على الوجهين انه لا ترجيح لما ذكره
من النمط عليه بل كان ينبغي طيه على غيره بالطريق الاولى لما ظهر من عدم ظهور مستنده اصلا
والتمسك بالشهرة المنقولة بين الاصحاب ان فيها فتامل ثم ان هذا الخبر ربما كان مرجحا للحمل المنطلق
في الصحيحة السابقة على ما ذكره صاحب المدارك ليكون كفن المرأة مثل الرجل في غير تلك الخرقة كما هو
مفاد هذا الخبر فتدبر   ويجب امساس مساجده السبعة او نقل عليه في شرح الارشاد دعوى الاجماع
وزاد المفيد في المقنعة طرف انفه الذي كان يرغم به في السجود ونقل في الذكرى عن ابن ابي عقيل ايضا
وقال الصدوق ويجعل الكافور على بصره وانفه وفي مسامعه وفيه ويديه وركبتيه ومفاصله كلها
وعلى اثر السجود منه وان بقي منه شيء جعل على صدره وقال في الخلاف يوضع في الكافور على مساجد
الميت بلا قطن ولا يترك على انفه ولا اذنيه ولا عينيه ولا فيه شيء من ذلك وقال الشافعي يوضع
على هذه المواضع كلها شيء من القطن مع الحنوط والكافور دليلنا اجماع الفرقة وعملهم انتهى
وقد اختلف الاخبار ايضا فيه ففي صحيحة عبد الله بن سنان او حسنته على ما في المدارك وشرح
الارشاد للمحقق الاردبيلي عن ابي عبد الله عليه السلام كيف اصنع بالحنوط قال تضع في فمه ومسامعه
وآثار السجود من وجهه ويديه وركبتيه واعلم ان في الحكم بصحة الرواية على ما فعله هذان المحققان
ههنا وقد نقلناه عنهما وعن المحقق الشيخ علي ايضا في مثلها سابقا تاملا فان في سندها

محمد بن احمد بن علي ولم يذكر في كتب الرجال بهذا العنوان سوى القتال النيسابوري ويذكره الشيخ في لم بلا مدح ولا
قدح لكن في د انه متكلم جليل القدر فقيه عالم فاضل رئيس نيسابور لعنه الله والذي يظهر من تتبع
الاسانيد ان محمد بن علي الذي يروي عنه علي بن الحسين بن بابويه وهو يروي عن عبد الله بن الصلت كما
وقع في هذه الرواية هو محمد بن احمد بن علي بن الصلت كما وقع التصريح به في رواية في زيادات التهذيب في باب
الصلوة على الاموات وهو غير مذكور في كتب الرجال لكن مدحه الصدوق حيث ذكر ان اباه كان يروي
عن محمد بن احمد بن علي بن الصلت القمي قدس الله روحه ويصف علمه وفضله وعبادته وعلى هذا فكان
حكمهم بالصحة اما لزعمهم انه هو النيسابوري اذ لم يذكر في كتب الرجال غيره وتعويلهم على ما في د وانه
وانه يفيد التوثيق واما لتفطنهم بما هو التحقيق انه ابن الصلت القمي وظفرهم بمدح الصدوق
واستفادتهم التوثيق منه وكانه ليس ببعيد بل ربما يدعى انه اعلى منه فتامل وفي حسنة الحلبي بابراهيم
عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت ان تحنط الميت فاعمد الى الكافور فامسح به اثار السجود منه ومفاصله
كلها وراسه ولحيته وعلى صدره من الحنوط وقال الحنوط للرجل والمرأة سواء وفي موثقة سماعة عن ابي
عبد الله ع اذا كفنت الميت فذر على كل ثوب شيئا من ذريرة وكافور وتجعل شيئا من الحنوط على مسامعه
ومساجده وشيئا على ظهر الكفين وفي رواية يونس عنهم ع ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على
جبهته موضع سجوده وامسح بالكافور على جميع مساجده من اليدين والرجلين ومن وسط
راحتيه كذا في التهذيب وفي الكافي وامسح بالكافور على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه وفي
راسه وفي عنقه ومنكبيه ومرافقه وفي كل مفصل من مفاصله من اليدين والرجلين ومن وسط
راحتيه وفي بعض النسخ في بدل من الاخيرة وفيها ليس في الكافي والتهذيب جميعا ولا تجعله في منخريه
ولا في بصره ومسامعه ولا على وجهه قطنا ولا كافورا وفي موثقة عمار واجعل الكافور في مسامعه واثر
سجوده منه وفيه واقل من الكافور وفي بعض النسخ التهذيب بدله وفيه وفيه بالضم وفتح
المثناة التحتانية مشددة سبعة مثاقيل واربعون درهما كما في القاموس وفي رواية الكاهلي
والحسين بن المختار عن ابي عبد الله ع قال يوضع الكافور من الميت على موضع المساجد وعلى اللبة

وباطن القدمين

وباطن القدمين وموضع الشراك من القدمين وعلى الركبتين والراحتين والجبهة واللبة وفي
الصحاح هي المنحر وهو موضع القلادة من الصدر وذكرها مكررا اما تاكيدا او زيادة من احد الرواة
وفي رواية زرارة عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع قال اذا جففت الميت عمدت الى الكافور فمسحت به
آثار السجود ومفاصله كلها واجعل في فيه ومسامعه ورأسه ولحيته من الحنوط وعلى صدره وفرجه
وقال حنوط الرجل والمرأة سواء وفي رواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله قال قال لا تجعل في مسامع
الميت حنوطا كذا في اكثر نسخ التهذيب والاستبصار ولذا عدها في الذكرى مقطوعة وفي بعض
نسخ التهذيب باضافة عن ابي عبد الله ع وفي المدارك حكم بصحة الرواية وقطعها وفي الاول تامل
فان الشيخ رواها عن فضالة عن ابان عن عبد الرحمن وطريق الشيخ الى فضالة غير معلوم وابان
فيه اشتراك والظاهر انه ابان بن عثمان ويحتمل انه ناووسي وان كان ممن اجمعت العصابة
وفي رواية عثمان النواء عن ابي عبد الله ع ولا تمس مسامعه بكافور كذا في الكافي وفي التهذيب
ولا تقربن شيئا من مسامعه بكافور وفي مسند حمران بن اعين عن ابي عبد الله ع ولا تقربوا
اذنيه شيئا من الكافور ولا يخفى ما في هذه الاخبار من الاختلاف والتنافي في حكم المسامع حيث امر
في طرف منها بالوضع فيها ونهي عنه في شطر منها والشيخ تعرض للجمع بين روايتي عبد الله بن سنان
وعبد الرحمن فقال الوجه ان يحمل قوله ع في خبر الرواية الاولى على انه على فيه لانه ليس من
السنة ان يجعل الحنوط في الفم ومراده انه اذا حمل في فيه على معنى على فيكون التقدير فيها
تجعله على مسامعه وعلى هذا فلا ينافي ما في الاخيرة من النهي عن جعله في مسامعه ولا يخفى ان
ظ ما نقلنا من روايتي عثمان وحمران النهي عن وضعه على مسامعه ايضا فالاولى الجمع بين الروايات
بحمل الامر فيها على التقية هذا واما غير المساجد فحمل الامر في المساجد على الوجوب لما نقلنا من الاجماع
وفي غيرها مما اشتمل عليه بعض الروايات على الندب لعدم انتهاضه دليلا على الوجوب خصوصا
مع شهرة عدم الوجوب بين الاصحاب في بعض منها واتفاقهم عليه في بعض اخر على ما يظهر من الكلام
ولعله يكفي الاجماع في المساجد لكان الحمل في الجميع على الاستحباب اظهر فتدبر فيه واقله مسماه

بين ما ها الاطلاق الروايات السابقة وصدق الامتثال بذلك قوله ولو ليستحب كونه ثلثة عشر درهما وثلثا
سنده مرفوعة تارة ابن ابراهيم قال السنة في الحنوط ثلثة عشر درهما وثلث اكثره وقال ان جبرئيل
نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله بحنوط فكان وزنه اربعين درهما فقسمها رسول الله ص ثلثة اجزاء جزءا
له وجزءا لعلي وجزءا لفاطمة ثم قوله ودونه في الفضل اربعة دراهم كذا ذكره المفيد حيث جعل اوسط
اقداره وزن اربعة دراهم ولعله كان له خبر لم يصل الينا وفي رواية الكاهلي والحسين بن المختار عن ابي
عبد الله ع قال القصد من الكافور اربعة مثاقيل وعمل به الشيخ فجعل اوسطه اربعة مثاقيل وكذا الصدوق
وابن ادريس لكن جعل الاولى في الفضل اربعة دراهم قال وفي بعض الكتب اربعة مثاقيل والمراد
بها الدرهم ههنا وتبعه العلامة في المنتهى فحمل المثاقيل في الروايات الواردة في هذا الباب بالدرهم
ولم يظهر لهما مستند وتبعه الدروس وهذا التفسير تحكم ونقل في الذكرى عن ابن طاوس انه طالب ابن
ادريس بالمستند قوله ودونه مثقال وثلث ولم اقف على خبر يدل عليه نعم نقل في الذكرى عن الجعفي
ان اقله مثقال وثلث ولعل نظر الشارح الى الخروج من خلافه وفي رواية عبد الرحمن بن ابي نجران عن بعض
رجاله عن ابي عبد الله ع اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال ونصف فكان ينبغي ان يذكر في
المراتب قوله ودونه مثقال في المقنعة فعلى ذلك اقله الا ان يتعذر ذلك وظاهره وجوبه مع علم
التعذر وهو كما نقل عن ابن الجنيد ايضا ويدل عليه رواية ابن ابي نجران عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله
قال اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال وهي لضعفها وارسالها لا تنهض حجة للوجوب ثم ما ذكره
الشارح وغيره من المحققين من الحمل على اقل مراتب الاستحباب حسن وفي المبسوط جعل اوسطه اربعة
مثاقيل قال لكن لم يوجد فمقدار درهم ولم يظهر له مستند على الخصوص الا ان يكون المراد بالمثقال
ههنا الدرهم على ما نقلنا عن ابن ادريس والعلامة قال في الذكرى ولا يشارك الغسل في هذه المقادير هل
قطع به الاكثر وقال في المنتهى اختلف اصحابنا في الكافور الذي يجعل في الماء للغسلة الثانية بين
هو من هذا المقدار ام لا الاقرب انه غيره قوله ووضع الفاضل منه على صدره هذا هو المشهور
الاصحاب واستدل عليه في الخلاف باجماع الفرقة وعملهم وقد يستدل عليه بحسنة الحلبي المتقدمة انفا

[illegible]

المتضمنة لقولهم ويماصلاه من الحنوط ولا يخفى انها انما تدل على وضع شيء من الكافور على الصدر لا تخصيص
الحكم بصورة الفضل ولا على اختصاصه بتمام الفاضل على ما ذكره وتدقيقا لليف ان الظاهر ان المراد
باللبنة في الرواية المتقدمة هو هنا وهو ليس كسابقه واما ما ذكره المحقق من التعليل وهو انه
مسجد في بعض الاحوال كما في سجدة الشكر ففيه انه ان جعله داخلا في اثار السجود الواردة في الروايات
فيجب الحكم بوجوب مسحه والا فالحكم باستحباب وضع الفاضل عليه بمجرد هذه المناسبة مشكل جدا
على انه يتوجه عليه انه يقتضي حصول الاستحباب بجعل الفاضل على البطن او صفحة الوجه لانهما ايضا
مسجدان في سجدة الشكر وكانهم لا يقولون به وقد بين الله واسماء الائمة عليهم اي بعنوان انه يشهد
بانهم ائمة كما صرح به الشيخ لا مجرد كتابة اسمائهم عليهم كما صرح العبارة بالتربة الحسينية لم يذكر
في الخبر المكتوب به كما سيشير اليه المحقق وفي المعتبر ويكتب ذلك بالطين والماء وقال الشيخان بتربة
الحسين عليه السلام فان تعذر فبالاصبع وذكر هنا التراب الابيض والوجه ما ذكره انهم يكرهون الكتابة
على الكفن بالسواد وان لم يذكروا له دليلا اصلا فالمحقق في المعتبر نسبه الى الشيخ وقال
وهو حسن لان في ذلك نوع استبشاع ولان وظائف الميت متلقاة توقيفا فيتوقف على الدلالة
ولا يخفى ما في الوجهين من الضعف ثم بعد ذلك فلا ريب في افضلية التربة المباركة فان تعذر فالظاهر
ان الكتابة بالطين خصوصا الابيض اولى من الكتابة بالاصبع لان الظاهر من الكتابة ما يكون له
تاثير في المكتوب عليه يبقى بعدها ثم ما نسبه في المعتبر الى الشيخين موافقا لما ذكره الشيخ قال في
المبسوط ويكتب ذلك بتربة الحسين عليه السلام فان لم يوجد كتب بالاصبع ولا يكتب ذلك بالسواد
واما المفيد فعبارته في المقنعة هكذا ويستحب ان يكتب على قميصه وحبرته او اللفافة التي يقوم مقامها
والجريدتين باصبعه فلان يشهد ان لا اله الا الله وان كتب ذلك بتربة الحسين عليه السلام كان فيه فضل كثير ولا
يكتبه بسواد ولا بصبغ من الاصباغ انتهى وهي ليست بصريحة فيما ذكره بل يحتمل ان يكون الاصبع
مكان القلم ويكون مراده ان الكتابة بالتربة المباركة فيه فضل كثير وان لم يوجد فيها الا يكون فيه
سواد ولا صبغ من الاصباغ وفي الرسالة الغرية سنن بالتربة او غيرها من الطين فتدبر

قوله والجريدتين المعمولتين من سعف النخل الجريدة واحدة الجريد وهي غصن النخلة اذا جرد عنه الخوص
اي الورق وما دام عليه الخوص فهو السعفة بالتحريك او السعف مطلق ومنهم من فسر الجريدة بالسعفة
والسعف بغصن النخل فيكونان مطلقين واستحباب الجريدتين مع الميت من متفردات اصحابنا
واخبارهم به متظافرة وقد وردت به روايات العامة ايضا لكنهم انكروها وسنن قال النبي ص ما حكاه عنه ابو جعفر ع
في رواية يحيى بن عبادة المكي خضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيمة قيل له او من السدر فقد عرفت ان
الجريدة لغة مخصوصة بالنخل وفي الاخبار الواردة بها تخصيص به لكن ذهب الشيخ في المبسوط والنهاية ومن
تابعه الى انه ان لم يوجد النخل فمن السدر وان لم يوجد فمن الخلاف فان لم يوجد فمن غيره من
شجر رطب والمفيد قدم الخلاف على السدر ولم يتعرضوا للرمان وقال المص في الدروس ويستحب جريدتان
من النخل فالسدر فالخلاف فالرمان فالرطب فاضاف الرمان ايضا لكن كلامه دائر بين ان يكون
كل لاحق مع تعذر سابقه او يكون الترتيب بينها في الفضيلة وكلام الشيخ هيهنا ظ في الثاني ونحوه وقال
الشيخ في الخلاف ويستحب ان يوضع مع الميت جريدتان خضراوان من النخل او غيرها من الاشجار
قال ابن ادريس وظاهره التخيير بين النخل وغيره مع الالتزام بافضلية النخل وقال المص في الذكرى ولا وجود
انه مع التعذر اي تعذر النخل شجر رطب وهو اختيار ابن بابويه والجعفي والشيخ في الخلاف وقد عرفت
ان ظ الخلاف خلاف ما ذكره من التقييد بالتعذر واما الروايات التي وقفنا عليها في هذا الباب فرواية
الفقيه عن علي بن بلال وسنده اليه على ما ذكره العلامة في الخلاصة حسن قال كتب علي بن بلال
الى ابي الحسن الثالث عم الرجل يموت في بلاد ليس فيها نخل فهل يجوز مكان الجريدة شيء من الشجر غير
النخل فانه قد جاء عن ابائكم انه يتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين وانهما تنفع المؤمن
والكافر فاجاب عم يجوز من شجر اخر رطب وروى في الكافي عن سهل بن زياد عن غير واحد من
اصحابنا قالوا قلنا له جعلنا فداك ان لم تقدر على الجريدة فقال عود السدر قيل فان لم
تقدر على السدر فقال عود الخلاف وروى ايضا عن علي بن بلال انه كتب اليه يسأله عن الجريدة
اذا لم نجد نجعل بدلها غيرها في موضع لا يمكن فيه النخل فكتب يجوز اذا اعوزت الجريدة

والجريدة افضل

والجريدة افضل وبه جاءت الرواية قال وروى علي بن ابراهيم في رواية اخرى قال يجعل بدلها عود
الرمان ولا يخفى ان حسنة الفقيه تصلح حجة لاضمامها تعذر النخل من شجر رطب مطلقا كما ذكره في
الذكرى لا مع وجود النخل كما هو ظاهر الخلاف ولا باس ايضا بالعمل بما ذكره الشيخ ومن تابعه من
تقديم السدر ثم الخلاف للرواية الاولى من الكافي فان فيه عملا بالروايتين لكن الحكم بوجوب
الترتيب بينهما على ما ذكره مشكل مع الضعف رواية الكافي وقطعها واما الحكم بالترتيب بينهما
في الافضلية على ما ذكره الشهيد فيمكن ان يكون مستنده في جواز الجميع مع تعذر النخل هو الحسنة
المذكورة والرواية الدالة على الترتيب فقد عرفت انها لا تصلح حجة لوجوب رعايته وفي ترتيب
الافضلية هو تلك الرواية لانها ربما تصلح حجة له لكن تشكل حكمه بجواز الغير مع وجود النخل
ايضا فان الحسنة المذكورة لا تدل عليه وكذا الروايات الضعيفة لان في الجميع من التقييد بتعذر
النخل الا ان يقال انه حمل قوله في الرواية الثانية من الكافي والجريدة افضل على جواز غيرها
مطلقا مع وجود الجريدة ايضا وان كانت الجريدة افضل فحكم بالترتيب بينهما في الفضل على ما ذكره
لكن فيه تامل فان ظاهر قوله عم فيها اولا يجوز اذا اعوزت الجريدة هو تخصيص جواز الغير
بصورة اعواز الجريدة وقوله عم والجريدة افضل لا يابى عن الحمل عليه اي الجريدة اذا وجدت افضل
وانفع من غيرها اذا لم توجد هذا مع ضعف الرواية وقطعها وخفائها لا في الفقيه واما العلامة لم
يصل الخلاف على السدر على ما ذكره المفيد فلم اقف على ماخذه ولعله وصل اليه رواية تدل عليه لم
تصل الينا بل لم تصل الى الشيخ ايضا حيث اقتصر في شرح كلامه في التهذيب على نقل ما نقلنا من الروايات
من الكافي ولم يزد عليها ما يدل على تقديم الخلاف على الكل ثم في الرمان فنقول مستند الحكم فيه
هو الرواية الثالثة من الكافي وهي لارسالها وقطعها لا تصلح حجة لاشتراط الترتيب بينه وبين
غيره لكنها ربما تصلح حجة لافضلية تقديمه على غيره كما ذكرناه في السدر والخلاف لكن فيما هذا له
من الترتيب تامل اذ فيه بدلية عود الرمان من الجريدة بدلية بلا واسطة فظاهرها ان يكون
مع السدر في مرتبة واحدة ولا اقل من ان يكون مع الخلاف ويمكن ان يكون نظرا الى ان الترتيب

بين الثلثة الاول على ما ذكروه حمل الاشتباه فيه بخلاف الرمان لعدم ذكره في الرواية فربما كان فيه ما يدل على تأخيره
من الثلثة ويؤيده انه عم في الرواية الاولى ذكر بعد تعداد السدر عود الخلاف فلو كان عود الرمان في مرتبته
لكان اولى بالذكر في الاولى حيث عدّ الثلثة لما فيه من الاشتباه وتقديمه على مطلق الشجر الرطب لورود النص
فيه بخصوصه فتامل والمحقق في المعتبر نسب القول باختصاص السدر ثم النخل ومع تعذرهما من الخلاف
الى القيل ثم نقل عن المفيد تقديم الخلاف ثم نقل الرواية الاولى من الكافي وحكم بسقوطها لضعف سهل
وجهالة المقول له ثم نقل الرواية الثانية وقدح فيها ايضا بجهالة القائل ثم قال وفي رواية عود رمان وفي
اخرى عود رطب فلذا الكلام يثبت ولهذا اسند الفتوى الى قول الذاهب اليها لعدم العلم بالسنة
انتهى كلامه اي ما نقله من الرواية الاخيرة هي غير حسنة الفقيه وهو ره غفل عنها والاخرى رواية معتبرة
الاسناد ليس من دابه طرح مثلها وقد غفل عنها المحقق الاردبيلي ايضا في شرح الارشاد حيث تمسك في
اشتراط الرطب بما في بعض الروايات من الخضراء ولعلها المذكوره فيها من ان الميت لا يعذب ما دامتا رطبين
ولم يتعرض للحسنة المذكوره ثم احتمل جواز اليابس ايضا للاطلاق وان كان الرطب اولى ثم نقل عن المنتهى انه
ذكر رواية تدل على عدم جواز اليابس وهي ما نقله عن الشيخ انه روى عن محمد بن علي بن عيسى قال سألت
ابا الحسن عم عن السعفة اليابسة اذا قطعها بيده هل يجوز للميت يوضع معه في حفرته قال لا يجوز
اليابس وهي في زيادات التهذيب وادل الباب تلقين المحتضرين قوله ويجعل احديهما من جانبه الايمن
استحباب تثنية الجريدة ووضع احديهما من اليمين والاخرى من اليسار هو المعروف بين الاصحاب ونقل
عن ابن ابي عقيل انه قال الواحدة تحت الابط الايمن ويدل على المشهور روايات كحسنة جميل بن دراج قال
قال ان الجريدة قدر شبر توضع واحدة من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد والاخرى في الايسر من عند
الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص وحسنة الحسن بن زياد الصيقل عن ابي عبد الله عم قال
يوضع للميت جريدتان واحدة في اليمين والاخرى في الايسر قال وقال الجريدة تنفع المؤمن والكافر ورواية
فضيل بن يسار عن ابي عبد الله عم قال توضع للميت جريدتان واحدة في الايمن والاخرى في الايسر واما
قول ابن ابي عقيل فلا يظهر له شاهد نعم في حسنة اخرى عن جميل قال سألته عن الجريدة توضع

في دون الثياب

من دون الثياب او من فوقها قال فوق القميص ودون الخاصرة فسألته من اى الجانب فقال من الجانب
الايمن وهي ثلاثة على وفق الجريدة من دون الخاصرة ان حمل على انه من تحت الخاصرة كما هو ظاهره
فوضعها لا يوافق ما ذكره وان حمل على انه من فوقها او من ورائها او امامها لان دون يجيء بكل
هذه المعاني فظاهره ليس لا يوافق ما ذكره ويمكن حمله على وضعها بقربها فوقها او دونها او بحيث
تنتهي الى ما بها في وضعها على ما ذكره يوافق ما ذكره او يقاربه لكن لا دلالة فيه على تعيينه ولا
يبعد القول باستحباب وضع الواحدة وباي وضع من الاوضاع الواردة في الروايات او مطلقا
وان كانت الاثنتان وعلى الاوضاع المخصوصة ما هو المشهور افضل فتأمل قوله فوق الترقوة
قلت الظاهر ان المراد انه توضع فوق الترقوة اى على سطحها فلم يوجد ذلك في كلام الاصحاب بل
المشهور بينهم على ما ورد في حسنة جميل بن دراج ان كلا منهما يوضع من عند الترقوة لكن
اليمنى من تحت القميص ما يلي الجلد واليسرى من فوق القميص وفيه اقوال اخر لم يعتبر ذلك
في شيء منها وحمل قوله فوق الترقوة على الوضع عليها لكن فوق القميص الذي هو فوقها اى عليها
بعيد جدا ومع ذلك يعضده ما فيه فتأمل واما الاقوال الاخر فقول الصدوقين بجعل اليمنى مع
ترقوته ملصقة بجلده واليسرى عند وركه بين القميص والازار ولا يظهر له شاهد وقول الجعفي
احديهما تحت ابطه الايمن والاخرى نصف مما يلي الساق ونصف مما يلي الفخذ كما ورد في رواية يونس
عنهم ع وقول ابن ابي عقيل وهو الاكتفاء بالواحدة تحت ابطه الايمن كما نقلنا في الحاشية
السابقة فهو يوافق الجعفي فيها لكنه لم يذكر الثانية بخلاف الجعفي وفي رواية يحيى بن عبادة
عن ابي جعفر ع توضع من اصل اليدين الى الترقوة وفي رواية اخرى عنه عن ابي عبد الله ع
تؤخذ جريدة رطبة قدر ذراع فتوضع واشار بيده من عند ترقوته الى يده تلف مع ثيابه
وقد عرفت وجه الجمع بين الاخبار قال المحقق في المعتبر مع اختلاف الروايات والاقوال
يجب الجزم بالقدر المشترك بينها وهو استحباب وضعها مع الميت في كفنه او في قبره باي
هذه الصور شئت ونقله عنه جماعة كالعلامة في الذكرى وصاحب المدارك ساكتين عليه

وظني انه لا يخلو من تشويش فتامل قوله طول عظم ذراع المنبت المشهور الذي ذكره الشيخان ومن
تبعهما ان طول كل واحدة منها قدر عظم الذراع والاكثر منه الذراع المستوى لا خصوص ذراع الميت
كما ذكره الشهيد ره ثم قدر شبر لكنه ليس من جملة المشهور لعدم شهرته واما ذكره بعضهم كالصدوق
ثم اربع اصابع بهذا التاليف ليس بمشهور بل انما نقل من ابن ابي عقيل انه قال المقدار كل واحدة
اربع اصابع الى ما فوقها فلعل الشهيد اشار ان الافضل ما هو المشهور ثم مقدار شبر ثم اربع اصابع
جمعا بين الاقوال والحاصل ان التحديد بالشبر ورد في مقطوعة جميل المتقدمة واما عظم الذراع واربع
اصابع فلم اقف على ما يفيدهما ويؤيد التحديد بالذراع في رواية يونس وكذا في احدى روايتي
يحيى بن عبادة فلو حمل الذراع اول المراتب كان احسن ولا يبعد ان يقال في المشهور حملوا
الذراع على عظم الذراع ليقارب الشبر الوارد في رواية جميل وكانه لا حاجة اليه اذ الفضيلة والافضلية
محتمل ط فتدبر ثم انهم ذكروا انه يجعل على الجريدتين قطنا وكانه يحفظ رطوبتهما مع ما فيه من احترام
بدن الميت كاحترام الحي قوله ولانه خير محض مع ثبوت اصل الشرعية ربما يناقش فيه بان
مثل هذه الاحكام لا بد من تلقيها من الشارع ولا يمكن التعدي عما ثبت شرعيته لاختلاف الحكم
والمصالح وعدم سبيل العقل اليها كما في صوم شهر رمضان والعيد وغيره من الموارد ولهذا
توقف المص في الذكرى واحتمل الجواز تمسكا بالاصل والمنع لانه تصرف فلم يعلم اباحة الشرع له
قوله وعلى ما ذكرناه من تعليل الحكم بالتبرك قوله بل جميع اقطاع الكفن في ذلك سواء
ويمكن ان يقال ان الاولى الكتابة على جميع اقطاع الكفن ليحصل التاسي بما فعله الصادق عم
بيقين اذ في الرواية المذكورة وهي رواية ابي كهمس لم يعين القطعة المكتوبة عليها لكن روى
في كتاب الاحتجاج عن محمد بن عبد الله الحميري انه سال صاحب الزمان عم فقال روى لنا عن الصادق عم
انه كتب على ازار اسمعيل ابنه اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله فهل يجوز لنا ان نكتب مثل ذلك
بطين القبر ام غيره فاجاب عم يجوز ذلك وهي تشهد بان المكتوب عليه كان هو الازار فعلى
ويمكن ان يقال تخصيص المص بما ذكره بناء على ان كلامه في الرجل واما حال المرأة فعلى المفاكسية

في يوم اقل

ولم يبق من اقطاع الكفن للرجل التي ذكرها ولم يقطعها هيهنا سوى المئزر والخرقة وهما في اسافل البدن
فالاوط التحرز عن كتابتهما فيهما لما فيها من سوء الادب فتدبر قوله ويكره الاكمام المبتداة للقميص يدل
عليه رواية محمد بن سنان عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال قلت الرجل يكون له القميص ايكفن فيه
فقال اقطع ازراره قلت وكمه قال لا انما ذلك اذا قطع له وهو جديد لم يجعل له كما فاما اذا كان
ثوبا لبيسا فلا يقطع منه الا الازرار قوله فاحترز به عما لو كفن في قميصه بل عما اذا لم يقطع له جديدا
مطلقا سواء كان قميصه او قميص غيره لان قوله ع في الرواية السابقة انما ذلك اذا قطع له وهو جديد
يدل على اختصاص الحكم بذلك نعم لو اعتبر في دفع الكراهة سواء كان منه او من غيره كونه ملبوسا ايضا
بقرينة مفهوم اخر الرواية لكان اولى ويؤيد ايضا ما ذكرنا من عدم التخصيص بقميصه صحيحة محمد بن اسمعيل بن
بزيع قال سألت ابا جعفر ع ان يامر لي بقميص اعده لكفني فبعث به الي فقلت كيف اصنع فقال انزع ازراره
قوله خلافا للصدوق حيث استحبه فقد نقلنا سابقا عبارة الصدوق في الفقيه وظاهرها وجوب
جعله في بصره ومسامعه وساير ما ذكره لا استحبابه كما ذكره الشارح بقرينة انضمامها مع اثر السجود الذي لا
خلاف بينهم في الوجوب فيه وقد ظهر بما فصلنا هنالك ان ما يصلح مستندا له روايات كثيرة لا رواية
واحدة كما يفهم من كلام الشارح لكن بازائها روايات اخرى ايضا وقد ظهر ايضا ان المعارضات ليست
باصح منها كما ادعاه الشارح بل فيها رواية صحيحة على ما حكم به جماعة من العدول المحققين وليس ببعيد ايضا
عن المحقق ليس مثلها في المعارضات لكن شهرة خلافها بين الاصحاب بل الاجماع عليه على ما نقلنا
من الخلاف وامكان حمل المعارضات على التقية دونها مما يرجح العمل بالمعارضات ويؤيدها ايضا
الاخبار التي فصل فيها مصارف الكافور ولم يذكر ذلك فيها فانها تؤيد عدم الوجوب بل ربما تؤيد
عدم الاستحباب ايضا فتامل قوله ولينو اغتسال الغاسل اه هذا هو المشهور بين الاصحاب ذكره
الشيخ في المبسوط وتبعه من تبعه ولم اظفر برواية تدل على ذلك لا في الغسل ولا في الوضوء واستدل
المحقق في المعتبر بان الاغتسال له والوضوء على من غسل ميتا واجب او مستحب وكيفما كان فان الامر له
على الفور فيكون التعجيل به افضل وفيه ان ظاهر انه مبني الكلام على ان الامر للفور وهو متوجه عليه

ان اللازم ح على ما هو المعروف من وجوب الغسل وجوب تقديمه وكذا الوضوء على القول بوجوبه
كما هو راى الاكثر مع اتفاق كلمتهم ههنا في استحباب التقديم فالظ ان لا يبنى الكلام على ذلك بل
يتمسك بما يدل على افضلية المسارعة الى المغفرة واستباق الخيرات وكيفما كان يتوهم ان اللازم
ح الحكم بتقديم الغسل بتمامه الوضوء على القول بوجوبه او استحبابه معه او بالعجز ان لم نقل اصل
بهما الا استحباب بتقديم احدهما على ما ذكره وليس الظ من كلامهم ان تقديم احدهما او يتوقف
عليه فضيلة تكفين الميت كما صرح به الشهيد هنا وعلى ما ذكره من الدليل لا يلزم ذلك كما لا يخفى
ثم بعد اللتيا والتي ففورية الغسل او الوضوء تعارض بفورية تجهيز الميت مع ما ورد فيهما من
المبالغة حتى ان بعضهم هنا رجح رعاية الفورية الاولى فتدبر وقال المص في الذكرى وليكن ذلك
اى التكفين بعد غسل الغاسل من المس او بعد وضوئه الذي يجامع الغسل فان خيف على الميت
فليغسل الغاسل يديه الى المنكبين كما رواه يعقوب بن يقطين عن العبد الصالح ع وفي خبر محمد بن
مسلم عن احدهما ع وقد سأله هل يغتسل الغاسل قبل تكفينه فقال ع يغسل يديه من العاتق ثم
ثم يلبسه اكفانه ثم يغتسل وفيه دلالة على تأخير الغسل ويمكن حمله على الضرورة وفي خبر عمار عن الصادق
تغسل يديك الى المرافق ورجليك الى الركبتين ثم تكفنه انتهى وفي رواية يعقوب بن يقطين
التي اشار اليها وهي صحيحة بين ح الى المنكبين ثلث مرات ثم اذا كفنه اغتسل وانت خبير بان ظاهرهما
تأخير غسل المس عن التكفين مطلقا من غير اختصاص بحال الخوف فتخصيص ذلك بها
الضرورة من غير استدلال على ما ذكره من تقديم الغسل او الوضوء لا يخلو من غرابة ثم خبر محمد بن
مسلم وهو ليس بصحيح الخبر دلالة على ما ذكرنا فان جوابه ع بعد ما نقله من السؤال صريح في افضلية
تأخير الاغتسال اما وجوبا او استحبابا وهو مطلق وليس فيه تقييد يحمله على الضرورة مع كمال
بعده لا ضرورة تحمل عليه هذا على ما نقله لكن الرواية في الكافي والتهذيب ليست على ما نقله قال
بل هكذا قلت فالذي يغسله يغتسل قال نعم قلت فيغسله ثم يلبسه اكفانه قبل ان يغتسل
فيغسله ثم يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه اكفانه ثم يغتسل ولا يخفى ان الرواية على هذا الوجه

اولا يكفن فيغسل الميت ثم كان عليه السلام
ثم يغسل الذي غسله يده من عاتقه
ثم يلبسه

ليس الخبر دها

ليس ظهورها في افضلية تاخير الغسل بمرتبة ظهورها على الوجه الذي نقل في الذكرى فان الظ ان
السؤال على اي وجه سؤال عن جواز باساً له في الاول سؤال عن جواز اغتسال الغاسل قبل تكفينه
وح فمفاد الجواب المنع منه واما في الثاني فسؤال عن جواز التكفين قبل الاغتسال وح فلا بعد كثيرا
في ان يحمل جوابه ع على جواز ذلك بعد غسل يديه من المنافق لا افضلية ذلك وجوبا او استحبابا
لكن مع ذلك الوقوف على صريح الخبر ما لم يدل دليل على خلافه اولى وبالجملة فالاولى العمل بهاتين
الروايتين وغسل اليدين على ما ذكر فيهما ثم التكفين ثم الغسل ورواية عمار الموثقة ايضا مؤيدة
لها لكن بين الروايات اختلاف في كيفية غسل اليد المتقدمة ففي الاولى قيد بالثلث ودون
الثانية مع موافقتها في تحديد اليد والثالثة مخالفة لهما في التحديد وللاولى في التقييد وايضا
ليس فيها غسل الرجلين وليس فيهما ويمكن الجمع بين الاوليين بحمل الثلث على الافضلية وبينهما
وبين الثالثة بالقول بالتخيير بين الوجهين ويمكن العمل بالاولى فتامل قوله ولو اضطر لخوف
على الميت الخ فقد عرفت ان الظ استحباب ما ذكره من غسل اليدين مطلقا من غير تخصيص بحال
الخوف وان ظ الاخبار تاخير الغسل واما الوضوء فليس منه هنا اثر في الاخبار اصلا فتثبت
قوله لفحوى اغتسال الغاسل او وضوئه قلت فيه تامل فان الغاسل باعتبار ملاقاة
الميت فيه نجاسة حكمية ليست في غيره فاستحباب الغسل او الوضوء له للتكفين لا يدل على استحبابه
لغيره اصلا فكيف بالطريق الاولى الذي هو ظ الفحوى بل ربما دل بالمفهوم على عدمه نعم
لو كان محدثا بحدث اقوى من المس كالجنابة فلا يبعد القول باستحبابه لكونه مظنة الفحوى
المذكور وتخصيص كلام المص بذلك بعيد جدا مع انه ايضا محل تامل هذا مع ما عرفت من حال الاصل
فكيف بالفهم منه فافهم قوله ويجب الصلوة على كل من بلغ هذا هو المشهور والمنقول
عن ابن الجنيد انه قال يجب على المستهل وعن ابن ابي عقيل انه لا يجب قبل البلوغ ثم المشهور استحبابها
قبل الست اذا ولد حيا فلو ولد سقطا لم يصل عليه ولو ولجته الروح ونقل عن بعض
متقدمي الاصحاب المنع من الصلوة على الصبي الى ان يعقل الصلوة وظ بعض الاخبار المعتبرة

النقية

بعدم الوجوب ولا الاستحباب بقبل ذلك وان مادل منها على الوجوب والاستحباب قبل ذلك محمول على اهتمام
وبالجملة فالقول بوجوبه قبل ذلك ضعيف جدا والاستحباب لو كان فليس على وجه يعتبر بزيادة (
قوله على الفرق المحكوم بكفرها من المسلمين لا شبهة في عدم وجوب الصلوة بل عدم جوازها
على الكفار ولكنا في وجوبها على الفرقة المحقة من المسلمين واما المخالفون لهم من ساير الفرق ففي
وجوب الصلوة عليهم خلاف لما سبق في الغسل المشهور وهو الوجوب وصرح المفيد بعدم جواز
الصلوة عليهم الا لتقية وعلله الشيخ في التهذيب بكفرهم لما نقل عنه سابقا في الغسل وهو مذهب ابي الصلاح
وابن ادريس ايضا حجة المشهور عموم بعض الروايات كقول النبي ص في رواية السكوني لا تدعوا احدا من
امتي بلا صلوة وقول الصادق ع في رواية طلحة بن زيد صل على من مات من اهل القبلة وهي لضعفها
لا تنهض حجة على الوجوب في غير موضع الاجماع لكن الظ من حال الاخبار جواز الصلوة عليهم بدعائهم
فالاحوط الاتيان بها لمكان شو قوله ويسقط فرض الكفاية اه والاولى ان لا يكتفي القادر
بائتمام العاجز لاصالة عدم السقوط الا بما هو المتيقن وهو صلوة الكامل مع ما فيه من
الاحتياط قوله واستقبال المصلي القبلة هذا ايضا مع القدرة والاسقط عن العاجز وفي
سقوطها عن القادر ايضا ما ذكر من الوجهين والاولى ما هو الاوفق فتذكر قوله ونفس الجلوس
بالماموم مثله اي يأثم بمثل ذلك الامام ولو مع حائل يمنع مشاهدة الامام او ماموما يشاهده
بوسايط فلا يصح الايتمام وكانه هنا في غير المرأة لما سيجي في بحث الجماعة انه لا باس فيها بالحائل
مع علمها بافعاله التي تجب فيها المتابعة وقد ذكروا ايضا هنا انه لا باس بالحائل ايضا مع مشاهدته
لماموم مثله وان كان الحائل لغير الامام فانهم قالوا لو وقف الماموم خارج المسجد بحذاء الباب وهو
مفتوح بحيث يشاهد الامام او بعض الماموين صحت صلوته وصلوة من على يمينه وشماله ووراءهم
لانهم يرون من يرى الامام مع وجود الحائل بالنسبة اليهم من جانبيه فعلم اغتفار مثل هذا الحائل
ايضا والظ انه لا اختصاص للجماعة في صلوة الميت بحكم على حدة فلو قال لا اثم بمثله ما ذكره مشاهد
له او لماموم مثله لكان اولى واخصر قوله بر قوله عدم تباعده عنه على قدر ما قوله حبل رأس

المأموم بعد

الميت فلان هنا

الميت وكان هذا اذا لم يكن نباء منه بخلل الصفوف ولا باس به قوله وفي اعتبار ستر عورة المصلي
نشأ الوجهين انها صلوة فيعتبر فيها ما يعتبر في ساير الصلوات الا ما استثني كرفع الحدث وان اطلاق
الصلوة عليه مجاز وانما هو دعاء فلا يعتبر فيه شرايط الصلوة الا ما ثبت بدليل خارج وفي البدي
جعل الاقرب في الستر وجوبه مع الامكان الحاقا لها بساير الصلوات وبحكم التأسي ونقل عن العلامة
انه ليس الستر شرطا فيها لانها دعاء واجاب بانه لا ريب انها تسمى صلوة وان اشتملت على الدعاء
فيدخل تحت عموم الصلوة ويعارضه بوجوب الاستقبال والقيام فيها وتوقف في اشتراط الطهارة من
الخبث لاصلها انها دعاء واخفية الخبث بالنسبة الى الحدث ومن ثمة صحت الصلوة مع الخبث لا مع بقاء
حكم الحدث ولاطلاق التسمية بالصلوة التي يشترط فيها ذلك والاحتياط قال ولم اقف في هذا
على نص ولا فتوى ثم حكم بعد السطرين قطعا بان الاقرب ترك ما يخل في ذات الركوع والابطال
بما يبطل به غير ما يتعلق بالحدث والخبث على ما تقدم وانت خبير بان الذي هو منشاء توقفه
في اشتراط الطهارة من الخبث وعدم ترجحه للاشتراط حقيقة هو الوجه الثالث الذي ذكره فلا
فالوجهان الاولان يأتيان في ساير الشروط ويؤيد ذلك في الروايات الواردة في جواز صلوة
الميت من الحايض مع عدم خلوها من النجاسة غالبا والاولى التوقف في ساير الشروط كيف بل ترجيح
عدم الاشتراط في الكل الا ما ثبت اشتراطه بدليل كالاستقبال والقيام حيث نقل على اشتراطهما الاجماع
وذلك لان كون اطلاق الصلوة عليها حقيقة شرعية غير ظ بل الظ انه اما مجازا وباعتبار المعنى
اللغوي اذ المتبادر منها شرعا ما هو ذات الركوع لا يشعر به لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صلوة الا
بطهور الصلوة ثلاثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود تحليل الصلوة التسليم الى
غير ذلك وفي صحيحة الحلبي عن الصادق ع لا باس بالصلوة على الجنايز حين تغيب الشمس وحين تطلع
انما هو استغفار وفي موثقة يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله ع عن الجنازة اصلي
عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل كما تكبر وتسبح في بيتك
على غير وضوء ووجوب التأسي لو سلم انما هو فيما علم فعله لاجلها وعدم ثبوته في الشرط ذالك صح

لا ستره به وبما قدرنا ظهر انه لو اشار الشهيد الى جريان الوجهين في ساير الشروط ايضا نظير ما استثني لكان
اوضح فتامل قوله عادلا بالميت والجنازة اي بان يقصد ارجاعه الى الميت فيذكر او الى الجنازة
فيؤنث قال في القاموس الجنازة الميت ويفتح او بالكسر الميت وبالفتح السرير او عكسه او بالكسر
السرير مع الميت وانت خبير بانه يمكن التذكير والتانيث مع قصد الرجوع الى الجنازة ايضا باعتبار
اللفظ والمعنى وانه يمكن الارجاع الى الجنازة سواء كانت بمعنى الميت او السرير اما على الاول فظاهر واما
على الثاني فبان يقصد بها الميت مجازا وقد وقع نظير ذلك في رعاية الوجهين جميعا في قوله تعالى
وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون هذا ويمكن التذكير والتانيث ايضا باعتبار لفظي الميت
والنفس فافهم قوله قولان للعلامة في الذكرى اشار اليهما في مبحث الوضوء وان بنى الكلام ههنا
على الاعتبار فصرح بوجوب قصد الفعل على وجهه تقربا الى الله تم قوله ثم مع تكبيرة الاحرام
كذا في شرح القواعد ايضا والمراد بها هو الاولى قال في شرح الارشاد ويكبر تكبيرة الاحرام مقارنة
للنية ثم يتشهد ولعل الغرض من ذلك ان لا يتوهم فيها تكبيرة افتتاح خارجة عن الخمس كما في الاشعار
فيصدق تحريمها التكبير فيها لا انها ركن لانه سيصرح بركنية جميع الخمس ومقارنة النية لاول
كل عبادة امر ظ سواء كان هو تكبيرة الاحرام او غيرها ولا يظهر لها فائدة اخرى واما ما في رواية
يونس عن ابي عبد الله ع الصلوة على الجنائز التكبيرة الاولى استفتاح الصلوة والثانية
تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص والثالثة الصلوة على النبي ص وعلى اهل بيته والثناء وان
على الله والرابعة له والخامسة تسلم ويقف مقدار ما بين التكبيرتين ولا يبرح حتى يحمل السرير
من بين يديه فظاهره ان الاولى لمجرد استفتاح الصلوة ولا دعاء لها وهم لا يقولون به فتامل قوله
تتشهد الشهادتين لا خلاف في وجوب التكبيرات واما الادعية بينها فالمشهور وجوبها بل ذكر في الذكرى
ان الاصحاب باجمعهم يذكرون ذلك في كيفية الصلوة ولم يصرح احد منهم بندب الاذكار والمذكور
في بيان الواجب ظاهره الوجوب وذهب المحقق في الشرايع الى عدم لزوم الدعاء بينهن ثم على
المشهور هل يتعين دعاء خاص ام لا ذهب جماعة الى الثاني للاصل واختلاف الاخبار في الادعية

خلافا عظما

اصلا فاعلها والحسنة محمد بن مسلم وزرارة ومعمر بن يحيى واسمعيل الجعفي عن ابي جعفر عم قال ليس في الصلوة
على الميت قراءة ولا دعاء موقت تدعوا بما بدا لك واحق الموتى ان يدعى له المؤمن وان يبدأ
بالصلوة على رسول الله صم كذا في الكافي وهي حسنة بابراهيم بن هاشم ورواها في التهذيب في الصحيح عن
الاولين بزيادة الا ان قبل تدعوا واسقاط المؤمن مع الواو قبل ان يبدأ ورواها في موضع اخر ليس
عن الكافي مع افعاله الا ان فيه ليس الاسقاط المذكور وذهب جماعة الى تعيين ما ذكره المص من التفصيل
وادعى في الخلاف عليه اجماع الفرقة واخبارهم وظاهرهم ان مع هذا التعيين لا يوجبون في كل منها
عبارة خاصة بل يجوزون بكل عبارة دلت على ما ذكروه وذكر في شرح القواعد ان الالفاظ التي
اشترك في تعينها الروايات مثل لفظ الشهادة والصلوة في الشهادتين والصلوة على النبي متعينة
ونقل عن ابن ابي عقيل والجعفي انهما اوردا الاذكار الاربعة عقيب كل تكبيرة حجة المص ومن وافقه
الاخبار حسنة محمد بن مهاجر عن امه ام سلمة قالت سألت ابا عبد الله عم يقول كان رسول الله صم
اذا صلى على ميت كبر وتشهد ثم كبر فصلى على الانبياء ودعا ثم كبر ودعا للمؤمنين ثم كبر الرابعة ودعا للميت ثم كبر
وانصرف فلما نهاه الله عز وجل عن الصلوة على المنافقين كبر وتشهد ثم كبر فصلى على النبيين صم ثم كبر
ودعا للمؤمنين ثم كبر الرابعة وانصرف فلم يدع للميت وحسنة اسمعيل بن همام عن ابي الحسن عم قال قال
ابو عبد الله عم صلى على رسول الله صم على جنازة فكبر عليه خمسا وصلى على اخر فكبر عليه اربعا فاما الذي
كبر عليه خمسا فحمد الله ومجده في التكبيرة الاولى ودعا في الثانية للنبي صم ودعا في الثالثة للمؤمنين
والمؤمنات ودعا في الرابعة للميت وانصرف في الخامسة واما الذي كبر عليه اربعا فحمد الله ومجده
في التكبيرة الاولى ودعا لنفسه واهل بيته في الثانية ودعا للمؤمنين والمؤمنات في الثالثة
وانصرف في الرابعة فلم يدع له لانه كان منافقا وانت خبير بان ظاهر الرواية الاولى مواظبة النبي صم
على ذلك فلذا ذهب هؤلاء الى تعينه وبعضهم كالمحقق في الشرايع الى انه افضل لان اقل مراتب
مواظبة النبي صم ذلك لكن مقتضاها وجوب الصلوة على الانبياء ووجوب دعاء ليس معها والظ
انه للميت بقرينة عدم ذكره في المنافق وعدم وجوب الصلوة على الاول وظاهرهما جواز الاقتصار

على شهادة التوحيد وعدم وجوب اللعن على المنافق وهم لم يقولوا بشيء من ذلك الا الاخيرين فان
الاول موافق لما اختاره الشيخ في المبسوط والمفيد في المقنعة والثاني لما نقله المص في الذكرى والذكرى
لما استظهره المتاخر في الفقيه روى هذه الرواية مرسلا هكذا وكان رسول الله صلعم اذا صلى اه وفيه
بدل الانبياء النبي وآله وكذا بدل النبيين وزاد والمؤمنات بعد المؤمنين في الموضعين وهو
ينفع بعض ما ذكرنا لكن في الكافي والتهذيب اللذين وقع فيهما الرواية مسندا على ما نقلنا
واما الرواية الثانية فيدل على الاكتفاء في التكبيرة الاولى بمطلق التحميد والتمجيد من غير اعتبار
الشهادتين وهم لا يقولون به وظاهرها ايضا عدم وجوب الصلوة على الال كما لا يذكر في
تفصيل الخمس وكذا عدم وجوب اللعن وبالجملة فالروايتان مع عدم صحتهما وضعف سند الاولى
بجهالة ام سلمة لا يخلوان من قصور في المتن ايضا وايهم وههنا روايات اخر ايضا معتبرة الاسناد
تدل على عدم تعين ما ذكروه منها صحيحة ابي ولاد وحسنة المشتملة على شهادة التوحيد والصلوة
على النبي وآله ودعاء الميت في كل تكبيرة وظاهره التحول للخاصة ايضا فليس فيها شهادة الرسالة
ولا دعاء المؤمنين والمؤمنات وحسنة الحلبي المشتملة على الشهادة والدعاء المخصوص عقيب كل
تكبيرة حتى يفرغ من الخمس والدعاء المذكور وان اشتمل على الصلوة على النبي واهل بيته ودعاء
الميت ودعاء المؤمنين لكن الظاهر من الشهادة هو شهادة التوحيد فقط وحسنة زرارة
المشتملة على الصلوة على النبي صلعم ودعاء خاص للميت عقيب الاولى ودعاء اخر له عقيب الثانية
ودعاء لنا عقيب الثالثة ودعاء اخر له عقيب الرابعة وفيها روايات اخر ايضا غير نقية الاسناد
مختلفة وفي رواية سماعة التي صدر بها الباب في الكافي ذكر دعاء مشتمل على الشهادتين والصلوة
على النبي وآله ودعاء المؤمنين والمؤمنات ودعاء الميت عقيب كل تكبيرة حتى يفرغ من الخمس وهو
موافق لما نقل عن ابن ابي عقيل والجعفي كما في المدارك من عدم وقوفه على رواية تدل على تفصيله
منه وفي مقابله ما ذكره في شرح القواعد انه اشتهر في الاخبار جمع الادعية الاربعة عقيب كل
تكبيرة وبالجملة فظاهر الروايات عدم تعين دعاء مخصوص لكن دعاء الميت مما اشترك فيه الروايات

المشتملة على الد

المنقول في الذكرى فلا ينبغي تركه مع ان الظاهر ان وضع الصلوة له واما سايغ في الاثنا الحكم بوجوبه نظرا الى الروايات
لا يخلو من اشكال لكن الاولى العمل بما هو المشهور خروجا من خلافهم مع اجزائه بما تقتضيه ما هو الظاهر من الروايات
ليفم وان لم نحكم بتعيينه فتأمل قوله ويستحب ان يضيف اليها الصلوة مستنده ما مر في رواية محمد بن مهاجر
من الصلوة على الانبياء فلعله حملها في غير النبي ص على الاستحباب لخلو باقي الاخبار عنه فتأمل قوله
وهو الذي لا يعرف بحجاده كذا عرفه المص في الذكرى وربما اخذه مما في حسنة فضيل بن يسار المتقدمة فان كان
واقفا مستضعفا حيث فسره بالواقف وفسره المحقق في الرسالة الغرية انه من يعترف بالولاية
ويتوقف عن البراءة وعرفه ابن ادريس في باب اسار المواريث من لا يعرف اختلاف الناس في المذاهب
ولا يبغض اهل الحق على اعتقادهم وقيل انه الذي لا يعرف دلايل اعتقاد الحق وان اعتقده ويؤيده
في شرح القواعد بانه لا خلاف بين الاصحاب في ان من اعتقد معتقد الشيعة الامامية مؤمن يعلم ذلك من
كلامهم في الزكوة والنكاح والكفارات والذي من الاخبار المتظافرة ان المستضعف هو الذي لا يهتدي
سبيلا الى الايمان ولا يستطيع حيلة الى الكفر وانهم الصبيان ومن كان من الرجال والنساء على مثل
عقول الصبيان او من لا يعرف اختلاف الناس ويمكن حمل الواقف في الحسنة المذكورة ليفم على
هذا وعلى هذا فالعاقل العارف بالمذاهب الشاك فيها ليس بمستضعف وظاهر تفسير المص في الذكرى
تناوله فلا تغفل قوله وهو اللهم اغفر مستنده حسنة فضيل بن يسار وابراهيم عن ابي جعفر ع
قال اذا صليت على المؤمن فادع له واجتهد في الدعاء وان كان واقفا مستضعفا فكبر وقل اللهم اغفر
للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وورد هذا في حسنة الحلبي ليفم وابراهيم عن ابي
عبد الله ع وكذا حسنة محمد بن مسلم وابراهيم ليفم عن احدهما ع وزيد فيها الى آخر الايتين وذكر
فيها هذا في الصلوة على من لا يعرف ليفم وفي حسنة الحلبي المذكورة واذا كنت لا تدري ما حاله فقل
اللهم ان كان يحب الخير واهله فاغفر له وارحمه وتجاوز عنه فالظاهر التخيير بينهما فيه لو قرئ من لا يعرف
في المجهول كما هو الظاهر وظاهر رواية سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع قراءة الاية للمجهول

الاتية تدبر

فاعرف قوله المتولد بين نوسلين لابويه كان مستنده رواية زيد بن علي عن ابائه عن علي ع في
الصلوة على الطفل انه كان يقول اللهم اجعله لابويه ولنا سلفا وفرطا واجرا ولا يخفى ان مجرد هذه
الرواية لا تنهض سندا للوجوب خصوصا مع ضعف سندها برجال من الزيدية ثم ان مفاد تمام ختامها
لنا ولابويه فلا ينبغي الاقتصار على مطلق الدعاء لخصوص ابويه كما ذكره في المقنعة وان كان الميت
طفلا فقل بعد التكبيرة الرابعة اللهم هذا الطفل كما خلقته قادرا وقبضته طاهرا فاجعله لابويه
نورا وارزقنا اجره ولا تفتنا بعده ولم اقف على سنده قوله او من يؤمن له كاصره الاب
ويمكن جعله شاملا للام ايضا بتقدير الانسان او الوالد او تغليبا ويحمل كراهة على المقالسة ليفهم
دعا التعقيد بين فلا يتحمله سند من الاخبار الا ان يستنبط من الرواية السابقة مع نوع من الاعتناء
قوله والظاهر اي في الصورة الاخيرة عدم وجوبه اصلا لعدم شاهد لها من الاخبار ولا
استنباط منها اصلا ويمكن حمله على مطلق مسئلة الطفل لما عرفت من ضعف مستند الوجوب فيها مطلقا
ولا يبعد عدم دعاء المستضعف في الطفل لشموله له على ما يظهر من الاخبار كما اشرنا اليه فتذكر
قوله والمراد بالطفل غير البالغ لا خصوص من لم يجب الصلوة عليه منه كما ذكروه في مسئلة ترتيب
الجنائز حيث قالوا انه يجعل الرجل مما يلي الامام والمرءة من ورائه والطفل من ورائها وقيل بالعكس
في الاخيرين فانه صرح في المعتبر فيها بان المراد بالطفل هنا من لا يجب الصلوة عليه قوله
وهو هنا المخالف مطلقا كان الظاهر من المنافق هو المنافق الحقيقي وهو الذي يبطن الكفر ويظهر
الاسلام وهو المراد فيما نقل من صلوة رسول الله ص على المنافقين ولعنهم كعبد الله بن ابي
واما في كلام الاصحاب هنا فالظاهر انه لا يختص بهم بل حمله في شرح القواعد على الناصب ولعله لانه في
الكافي عنوان الباب بالصلوة على الناصب وذكر فيه رواية الحلبي في حكاية صلوة رسول الله ص
على عبد الله بن ابي بن سلول ورواية عامر بن السمط وصفوان الجمال في حكاية صلوة الحسين ع
صلوات الله عليهما على رجل من المنافقين وفيهما كان تعليل دعائه ع عليه بانه كان يتولى اعداءك
ويعادي اوليائك ويبغض اهل بيت نبيك ولا ان هذا التعليل لا يجري في غير الناصب ويعم كل ناصب

ثم اورد حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عم قال اذا صليت على عدو الله فقل وعلل فيه ليفى الدعاء عليه بالتعليل السابق
فظاهره ليفى انه في الناصب وقريب منه رواية احمد بن محمد بن ابي نصر ليفى ولكن روى ليفى حسنة محمد بن مسلم
عن احدهما عم قال ان كان جاحدا للحق فقل اللهم املا جوفه نارا وقبره نارا وسلط عليه الحيات والعقارب
وهذا يشمل كل مخالف للحق فكان وجه تعميم الشيخ هو هذه الرواية وكذا ما ذكره في شرح الارشاد حيث اورد حسنة
فضيل بن يسار السابقة اتفاقا فيها بدل ما نقلنا من قوله عم فاقفنا فقاموا موافقا للذكرى ثم قال في هذا الخبر
دلالة على ان المنافق هو المخالف مطلقا لوصفه له بكونه قد يكون مستضعفا فكيف يختص بالناصب وكان هنا
سهو لكان في نسخة المص من ما اخذ الرواية فان في الكافي والتهذيب على ما نقلنا وفي المدارك المراد بالمنافق
المخالف كما يدل عليه ذكره في مقابلة المؤمن في الاخبار وكلام الاصحاب وعلم احق على وقوعه في الروايات في مقابلة
المؤمن الا في مجلة اسمعيل بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا عم قال سألته عن الصلوة على قال اما المؤمن فخمس
تكبيرات واما المنافق فاربع ولا سلام فيها والظ ان المراد بالمنافق فيها هو المنافقون الذين نهى النبي عم
عن الصلوة عليهم كما اشير اليه في رواية محمد بن مهاجر والظ ان المراد به المنافق الحقيقي لا المخالف على ان
المقابل للمؤمن لا يلزم ان يكون مطلق مخالف بل يصح مقابلته مع كل قسم منه كما وقع في مقابله في حسنة
فضيل بن يسار المتقدمة خصوص المستضعف نعم لو وقع المنافق في مقابل المؤمن في مقام حصر الاقسام
ولم يرد به المنافق الحقيقي لدلالة الك على ان المراد به مطلق المخالف لا خصوص قسم منه كالناصب ولم
يحضرني الان رواية او عبارة من الاصحاب وقع فيها كذلك هنا ثم ان الناصب خارج عن فرق الاسلام
كما سبق فلا يجب الصلوة عليه بل لا يجوز ولا ينافي هذا حمل المنافق على الناصب والحكم بالصلوة عليه
لان الصلوة التي لا تجوز عليه هو ما اشتمل على الدعاء له اما لا ما يشتمل على الدعاء عليه واما اذا صلى للدعاء
عليه فلا منع عنها اذ ليس هي من الصلوة حقيقة بل هو مجرد لعن ودعاء عليه ولا منع منه بل
رغب فيه ومثله القول في صلوة النبي عم على ابن ابي وامثاله مع انه قد نهاه الله عز وجل عن الصلوة
عليهم بقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره وقد اشير الى هذا في رواية الحلبي في
حكاية صلوة رسول الله عم على ابن ابي واعتراض عمر عليه عم بقوله الم ينهك الله ان تقوم

على قبره وسكوته ثم اعادته الامر اهو في ذم له بعد ذلك بين يديك ما قلت اني قلت اللهم احش جوفه
نارا واملأ قبره نارا واصله نارا فابدى من رسول الله ما كان يكرهه اي من اظهار امر ابن ابي وكيفية صلوته
عليه هنا واما المخالف من غير الناصب فقد اشرنا الى الخلاف في جواز الصلوة عليهم فعلى القول بعدم جوازها
فالقول فيه مثل الناصب سواء وعلى القول بجوازها ووجوبها فلا اشكال اصلا بقي الكلام في الاكتفاء باربع
تكبيرات فنقول ان الحكم به في المنافق الحقيقي ما يدل عليه الاخبار كروايتي محمد بن مهاجر واسمعيل بن همام
السابقتين وصحيحة اسمعيل بن سعد الاشعري المتقدمة انفا وكذا صحيحة حماد بن عثمان وهشام بن سالم عن
ابي عبد الله عم قال كان رسول الله صم يكبر على قوم خمسا وعلى اخرين اربعا فاذا كبر على رجل اربعا اتهم يعني
بالنفاق واما في خصوص الناصب والمخالف مطلقا فلم اقف على رواية تدل على الاقتصار فيه باربع تكبيرات
لكن الناصب لما لم يجب الصلوة عليه والصلوة عليه لسبب الدعاء عليه فالظاهر جواز الاقتصار فيها بالاربع
وما دونها ايضا انما الكلام في جواز الخمس وعدمه والامر فيه هين بعد جواز الاقتصار واما المخالف غير الناصب على
ما هو المشهور من وجوب الصلوة عليه ففيه اشكال لعدم دليل على الاقتصار فيه مع عموم الروايات الدالة عليه
على الخمس في غير المنافق وعدم ظهور دخوله في المنافق وقال في المدارك وانما وجب الاقتصار في الصلوة
على اربع تكبيرات لانه لم يعتقد بنصه وفيه ان هذا لا يجري في مطلق المخالف لعدم ظهور انطباق الكل على
القول بالاربع ثم المعروف بين العامة القول بذلك على ان الحكم بالوجوب بمجرد ذلك لا يخلو عن اشكال
لكن لو ثبت الجواز فالامر بالوجوب هين كما اشرنا اليه انفا فتأمل **قوله** ويلعنه عقيب الرابعة
اراد باللعن مطلق الدعاء عليه وان لم يكن بلفظ اللعن لخلو اكثر الروايات عنه وكون ظاهره
هنا الوجوب باعتبار الاتيان بلفظ المضارع الشايع استعماله بمعنى الامر وكلامه في ش ليس كالنص في
لا هنا فانه وان ذكر انه ينصرف عن المنافق بالرابعة ولم يذكر اللعن لكن بعدما ذكر انه يدعو للمستضعف
وللطفل وللمجهول بكذا وكذا ولكنا قال وللمنافق الجاحد للحق اللهم املأ جوفه الى اخر الدعاء وهو موافق
لما هنا ثم في الذكرى عدم وجوبه بناء على ان التكبير عليه اربع وبها يخرج عن الصلوة وادعى عليه في
المدارك ان الدعاء للميت او عليه لا يتعين وضعه بعد الرابعة وقد ورد الامر بالدعاء على المنافق في روايات

وهو في الوجوب

وهو ظاهر في الوجوب وهو متجه كيف ولو تم ما ذكره لزم عدم استحبابه ايضاً ولو قيل انه على تقدير الاستحباب
يجوز ان يأتي به في باقي التكبيرات او بعد الرابعة وان خرج بها من الصلوة فنقول على القول بالوجوب
ايضاً كذلك لكن يمكن تأييد عدم الوجوب مضافاً الى الاصل بحسنتي محمد بن مهاجر واسمعيل بن همام
المتقدمتين بل بخبر الفضل المتقدم هناك ايضاً فلا يبعد حمل الامر الواقع في الروايات على
الاستحباب على ان ذلك الثابت على القول بالوجوب ايضاً لعدم وجوب لفظ خاص عندهم مع ورود الاوامر
بالفاظ مخصوصة الا ان يقال الوجوب الذي هو حقيقة الاوامر من التخييري فتأمل فيه ولا دلالة
في هذه الاخبار على ان محل الركن على ما يوجب تركه عمداً او سهواً وكذا زيادته البطلان على ما ذكروه في
اركان الصلوة فلم يظهر ما يدل على ركنيتها بهذا المعنى وان الحق فيه بالبطلان بتركها عمداً وسهواً فلا بعد
القول به لعدم تحقق الامتثال لكن الكلام في التخصيص بها فان الاذكار ايضاً على القول بوجوبها كما
هو المشهور ينبغي ان يكون كذلك لعدم تحقق الامتثال مع تركها واغتفار تركها سهواً دون هذه
السبعة او الستة او عدم بطلان الصلوة بتركها عمداً ايضاً وان اوجب الاثم دونها لا بد له من دليل
وليس وذكر في الذكرى ان الشاك في عدد تكبيراتها يبني على الاقل لانه المتيقن فلو فعله ثم ذكر
سبقه فالاقرب الصحة بناء على ان التكبير ذكر في نفسه ويحتمل البطلان لانه ركن زيد اما زيادة
الدعوات فلا يضر قطعاً ولو صلى قاعداً ناسياً فالاولى البطلان ايضاً لركنية القيام وكذا لو قعد
في بعضها ناسياً ان اتى بالتكبير فيه وذكر في موضع اخر انه لو سبق المأموم بتكبيرة فصاعداً عمداً
اثم واجزأ ولو كان ناسياً او ظاناً فلا اثم واعادها مع ليدرك فضل الجماعة وفي اعادة العامد
تردد من حيث المساواة للبعضية في عدم اعادة العامد ولانها اركان زيادتها كنقصانها ومن انها
ذكر الله تعالى فلا تبطل الصلوة بتكرره وفي موضع اخر لو زاد في التكبير متعمداً لم تبطل لانه خرج منها بالخامسة
من الصلوة وكانت زيادة خارجة عن الصلوة ولو قلنا باستحباب التسليم فكذلك لانه لا يعد جزءاً ان
ثم ان اعتقد شرعيته فهو اثم والا فلا ولو زاد في الاثناء معتقداً شرعيته اثم ايضاً والاقرب عدم البطلان
لما سبق في المأموم انتهى وقد ظهر لك بما نقلنا ان الحكم بالبطلان بزيادة التكبير سهواً بل عمداً ايضاً

غير ظاهر نعم في صورة النقيصة بما وجه لا يمكن تداركه كان يتحقق الفصل الكثير فالظاهر البطلان لما ذكرنا من عدم تحقق الامتثال وفي شرح القواعد نقل من الذكرى ما نقلنا من عبارته الاخيرة المحتوية لا يبعد جواز انهاء ثم قال ويشكل الكلام بالو كبر عند بعض الادعية تكبيرتين فان كون الزيادة خارجة من الصلوة هنا غير واضح وفيه غفلة عما ذكره بعده فان المهم انه لو زاد اخر الصلوة متعمدا فلا يبطل قطعا لان الصلوة تتم بالخامسة فالزيادة خارجة عنها فلو زاد في الاثناء فالاقرب عدم البطلان لما ذكرنا في المأموم من انهما ذكر فلا تبطل الصلوة بتكريره اي مع علمه دليل على البطلان به فلا يرد النقض بزيادة تكبيرة الاحرام في الصلوة عندهم وعلى هذا فما اورده من الاشكال على كلامه غير متجه ومع قطع النظر عن كلامه الاخير ليقين يمكن ان يقال ان الزيادة في الاثناء لا يوجب الحكم بالبطلان الا اذا زادت التكبيرات على الخمس ولعلها زادت عليها فيتوهم ما ذكره من وقوع الزيادة خارجة من الصلوة غاية الامر اذا كبر عند بعض الادعية تكبيرتين واتى بدعاء واحد انه ترك دعاء واحدا منها لا زيادة التكبير فان كان ترك الدعاء موجبا للبطلان كما لو كان عمدا وقيل بوجوب الدعوات لاحتمال البطلان حج لما ذكرنا من عدم تحقق الامتثال فالبطلان حج باعتبار ترك الدعاء لا زيادة التكبير والا فلا بطلان اصلا والقول بانه اذا كبر عند بعض الادعية تكبيرتين فلا يحسب التكبيرة الزيادة لان التكبيرة التي بعدها العدم قصدها بل يقع زايدة في الاثناء ويجب الاتيان بما بعدها لا يخ من اشكال فان الظ كفاية الاتيان بالخمس من غير اعتبار تعيين هذه تكبيرة اولى او ثانية فتامل سبعه اوستة التردد باعتبار اختلاف المنافق وغيره في التكبيرة الخامسة ويجيء الكلام في ركنية النية وكون زيادتها موجبة للبطلان في نية الصلوة فبعد الاطلاع عليه فقس عليها هيهنا ليفهم من الحدث اجماعا ويدل عليه الروايات ليفهم كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الرجل تفجاه الجنازة وهو على غير طهر قال فليكبر معهم وموثقة يونس بن يعقوب المتقدمة في حاشية اعتبار ستر العورة وغيرهما من الاخبار بل لا تشرع بخصوصه قال في الذكرى اجمع الاصحاب على سقوط التسليم وظاهرهم عدم مشروعيته فضلا عن استحبابه وقال في الخلاف ليس فيها تسليم واحتج عليه باجماع الفرقة ونقل عن العامة التسليم على اختلاف منهم في كونه فرضا او سنة

وهو يفهم من

وهو يفهم كونه عنده غير سنة وقال ابن الجنيد ولا استحب التسليم فيها فان سلم الامام فواحدة عن يمينه
وهذا يدل على شرعيته للامام وعدم استحبابه لغيره او على جوازه للامام من غير استحباب بخلاف
غيره انتهى ولا يخفى ان مراده من نفي شرعيته بقرينة قوله فضلا عن استحبابه ما يتناول الاباحة
ايضا وان كانت الشرعية في كلامه اخيرا بمعنى الراجح واما في كلام الشيخ فيحتمل الوجهين لكن قوله بخصوصه
ايضا بالمعنى الاخير اي لا رجحان له في خصوص هذا الموضع وان كان التسليم على المؤمنين والصالحين
امرا مرغوبا اليه في نفسه مطلقا فلم يدع الاجماع على نفي الشرعية لما ذكره المص في الذكرى ان الاجماع
المعلوم انما هو على عدم وجوبه وقد عرفت ان كلام ابن الجنيد يدل على جوازه للامام بل يحتمل
استحبابه ايضا له هذا في بعض النسخ ولا التسليم عندنا اجماعا وفيه قرب على لفظ عندنا في نسخة
الاصل التي بخطه ره ولانه باعتبار انه يوهم ان الاجماع السابق عن العامة والخاصة وليس كذلك
اذ الطهارة شرط فيها عند اكثر الجمهور فهو ايضا اجماع منا فانه ويدل المص على عدم وجوب التسليم
مضافا الى الاجماع ما ورد من الروايات المتظافرة في بيان كيفية صلوة الجنازة وانه ينصرف
بالخامسة من غير ذكر تسليم وقد وردت الاخبار بنفيه صريحا ايضا كرواية اسمعيل بن سعد المتقدمة
وحسنة الحلبي وزرارة بابراهيم عن ابي جعفر ع وابي عبدالله ع قالا ليس في الصلوة على الميت تسليم
ومثله رواية الحلبي عن ابي عبدالله ع وقد ورد التسليم في روايات ايضا كموثقة سماعة وفي اخرها فاذا
فرغت اي من خمس تكبيرات سلمت عن يمينك وفي بعض النسخ على بدل عن كذا في التهذيب وهذه
الرواية في الكافي ايضا عن سماعة لكن ليس فيها هذه الزيادة وموثقة عمار عن ابي عبدالله ع
وفي اخرها اخر الدعاء الخامسة اللهم عفوك وتسلم وموثقة عمار ايضا عن ابي عبدالله ع سئل عن
ميت صلي عليه فلما سلم الامام فاذا الميت مقلوب رجليه وفي بعض النسخ رجلاه الى موضع راسه قال
يسوى وتعاد الصلوة عليه ورواية يونس عن ابي عبدالله ع وفي اخرها والخامسة يسلم ويقف مقدار
ما بين التكبيرتين ولا يبرح حتى يحمل السرير من بين يديه وهذه الروايات مع كونها غير نقية الاسناد
وقطع الاولى محمولة على التقية وكذلك الثالثة فانها تنفي التكبيرة الخامسة الا ان يقال ان التقية فيها

للبيت في موثقة التقية في ترك السلم لوجود التكبيرة الخامسة في رواياتهم ايضا فانهم قد رووا في صحاحهم
عن زيد بن ارقم انه كبر على جنازة خمسا وقال كان رسول الله ص يكبرها ولفظه كان تشرف بالحافظ
الى غير ذلك في رواياتهم لكنهم لم يعملوا بها وعملوا بالاربعة من الاربع وما في كلام بعض شراح مسلم
انه انما ترك القول بالخمس لانه صار علما للتشيع ويمكن ان يكون ذلك في اواخر الامر لا في عصر ورود
تلك الروايات فلا ينافي ما ذكرنا ويمكن حملها ايضا على الاستحباب لو لم يثبت الاجماع على نفي الاستحباب
على ان الروايتين الاخيرتين مختصان بالامام وقد عرفت اجمال كلام ابن الجنيد لا استحباب في
نية اما الاولى منهما فظاهر ان التسليم فيها في كلام الراوي وليس فيها الانصراف بالامام والامر فيه
سهل واما الثانية منهما فلقوله ع ولا يبرح فان استحباب ذلك مخصوص بالامام ولا يستحب لغيره
كما صرح به المصنف في الذكرى فتامل   ومشى المشيع خلفه كان فيه اشارة الى انه يستحب للمشيع المشي
وترك الركوب قال في المنتهى يستحب المشي مع الجنازة ويكره الركوب وهو قول العلماء كافة واستدل عليه
من اخبارنا برواية ابي بصير عن ابي جعفر ع من شيع جنازة حتى يصلي عليها ثم رجع كان له قيراط والمشي
حقيقة في غير الركوب وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع قال مات رجل من الانصار من
اصحاب رسول الله ص فخرج رسول الله ص في جنازته يمشي فقال له بعض اصحابه الا تركب يا رسول الله ص
فقال اني لاكره ان اركب والملائكة يمشون وبانها طاعة وعبادة والمشي فيها اشق فيكون افضل
لقوله ع افضل الاعمال احمزها ولا يخفى ان ظاهر عبارته في الدعوى هو كراهة الركوب لكن دليله
الاول على الاخير لا يدل الا على افضلية المشي واما الصحيحة فظاهرها الكراهة لكن في اثبات الحكم الكلي بها
اشكال لعدم العلم بحضور مشي الملائكة مع كل جنازة ويدل ايضا بظاهره على الكراهة حسنة بن ابي عمير عن ابراهيم
عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال رأى رسول الله ص قوما خلف جنازة ركبانا فقال ما استحي   ما استحي برر
هؤلاء ان يتبعوا صاحبهم ركبانا وقد اسلموه على هذه الحالة وكذا رواية غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله ع عن جل
عن ابيه عن علي ع انه كره ان يركب الرجل مع الجنازة في بداة الامر الا من عذر وقال يركب اذا رجع ولا يبعد
الكراهة في كلامهم وكذا الروايات على مرجوحية الركوب بالنسبة الى المشي وان كان راجحا على ترك التشييع

بالظلم لعموم الخ

بالكلية لعموم اكثر روايات التشييع وما ورد فيها من الاجر كحسنة جابر بابراهيم عن ابي جعفر ع قال اذا دخل
المؤمن قبره نودي الا ان اول حبائك الجنة الا وان حباء من تبعك المغفرة ورواية اسحق بن عمار
عن ابي عبدالله ع قال اول ما يتحف به المؤمن يغفر لمن تبع جنازته ورواية جابر عن ابي جعفر ع قال من
شيع ميتا حتى يصلي عليه كان له قيراط من الاجر ومن بلغ معه الى قبره حتى يدفن كان له قيراطان
من الاجر والقيراط مثل جبل احد الى غير ذلك من الاخبار ويحتمل ان يكون اشارة الى ان استحباب
ان يكون خلفه او الى احد جانبيه انما هو للماشي واما الراكب فقالوا انه يتاكد عليه المشي خلفه لما روي
عن النبي ص الراكب يسير خلف الجنازة والماشي يمشي خلفها واماما وعن يمينها وليسارها وقريبا منها
واما افضلية المشي باحد الوجهين فلرواية اسحق بن عمار عن ابي عبدالله ع قال ان المشي خلف
الجنازة افضل من المشي بين يديها ولا باس بان يمشي بين يديها كذا في التهذيب وليس في الكافي قوله ع
ولا باس له ورواية السكوني عن جعفر عن علي ع قال سمعت النبي ص يقول اتبعوا الجنازة ولا تتبعكم
خالفوا اهل الكتاب ورواية جابر عن ابي جعفر ع قال مشى النبي ص خلف جنازة فقيل له يا رسول الله ص
ما لك تمشي خلفها فقال ان الملائكة رأيتهم يمشون امامها ونحن تبع لهم ورواية سدير عن ابي جعفر ع
قال من احب ان يمشي ممشى الكرام الكاتبين فليمش جنبي السرير واما ما ذكره المص من كراهة ان يتقدمها
فنسبه في الذكرى الى كثير من الاصحاب قال وفي النهاية جعل تركه افضل وهو اوطأ انتهى ووجه الاولوية
ان خبر اسحق على ما في التهذيب صريح في افضلية المشي خلفها ولكن في عدم كراهة المشي بين يديها
ورواية جابر ايضا لا تدل على ازيد من الافضلية مع انها لا تدل ايضا على الحكم الكلي بها لما انها بالنبي ص نظيرها
فينبغي حمل رواية السكوني ايضا على ذلك خصوصا مع ضعف سندها ومعارضتها بصحيحة محمد بن مسلم عن
احدهما ع قال سألته عن المشي مع الجنازة فقال بين يديها وعن يمينها وعن يسارها وخلفها ورواية محمد بن
مسلم ايضا عن ابي جعفر ع قال المشي بين يدي الجنازة وخلفها واسع ويمكن حمل الكراهة في كلام كثير من الاصحاب ايضا
على المرجوحية بالنسبة الى المشي على احد الوجهين الاخيرين لا الكراهة بالمعنى المتعارف اي مرجوحية
فعلها بالنسبة الى تركها مطلقا ومن هذا يظهر ان ما نقله من النهاية ايضا لا يخلو من شيء فان ظاهره

ان تركه افضل من فعله مطلقا ولا يستفاد ذلك من الاخبار بل الظاهر انه ليس في ذلك الا الكراهة التي ذكرها كثير من الاصحاب

ليفهم فيما الاظهر ما ذكره المص وعبارة النهاية ليفهم ليست كما نقله بل هكذا وافضل ما يمشي المشيع للجنازة خلفها

ومن بينها وعن شمالها وان تقدمها لمانع او ضرورة لم يكن عليه حرج وان كان لغير ضرورة يكون

قد ترك الافضل انتهى وهي جيدة وقال المحقق المعتبر يمشي المشيع وراء الجنازة او مع جانبيها افضل

من تقدمها وهو مذهب فقهائنا عدا ابي لا اكره المشي امامها بل هو مباح وكانه اراد بالاباحة نفي الحرمة

والكراهة فيتناول المندوب وان كان مرجوحا بالنسبة الى مندوب اخر لا الاباحة بالمعنى المعروف اي

المتساوي الطرفين اذ لم يظهر ذلك من الاخبار فتأمل هذا كله في جنازة المؤمن واما المخالف فيكره المشي

امامه لرواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عم كيف اصنع اذا خرجت مع الجنازة امشي امامها او خلفها او عن

يمينها او عن شمالها قال ان كان مخالفا فلا تمش امامه فان ملئكة العذاب يستقبلونه بانواع العذاب ومثله

رواية السكوني عن ابي عبد الله عم وهذا ليفهم ما يؤيد نفي الكراهة في غيره ويدل على تحتمها الحكلبي رواية

يونس بن ظبيان عن ابي عبد الله عم قال امش امام جنازة المسلم العارف ولا تمش امام جنازة الجاحد فان امام

جنازة المسلم ملائكة يسرعون به الى الجنة وان امام جنازة الكافر ملائكة يسرعون به الى النار ولا يخفى ان في هذا الخبر افضلية المشي امام جنازة المسلم لكن يمكن حمله

حملا بين الاخبار بقرينة المقابلة مع المنع الاخير على الجواز فانهم لغير تقية فان المرخصين غير الحنفية

منهم ان المشي امامها افضل لما رووه عن ابن عمر انه قال رأيت رسول الله ص وابابكر وعمر يمشون امام الجنازة

مع انهم رووا عن علي عم انه قال فضل الماشي خلف الجنازة على الماشي امامها كفضل المكتوبة على التطوع سمعته

من رسول الله ص واما الحنفية فوافقنا في ذلك هذا ثم ان المص في شرح الارشاد قيد المشيع في مثل هذه

العبارة بالماشي مع الجنازة الى موضع الدفن او الصلوة وظاهره ان التشييع المستحب هو ما يكون الى احدهما

ولا يحصل باقل منه والظاهر صدق التشييع والتبعية الواردة في الاخبار بالتشييع والتابعية في الجملة

وان لم يكن الى احدهما والظاهر ان المص استنبطه من روايتي ابي بصير واسحق بن عمار المتقدمتين آنفا حيث جعل المرتبة الاولى فيهما المشي او التشييع الى الصلوة وجعله قيراطا ولا يخفى ضعفه فان غاية ما يدل

عليه عدم حصول القيراط قبل ذلك لا عدم حصول الاجر والثواب اصلا وما روي عن امير المؤمنين عم

الظاهر جابر بدل اسحق بن عمار ويؤيده لفظ او التشييع

انه قال من تبع

انه قال من تبع جنازة كتب الله له اربعة قراريط قيراطا باتباعه اياها وقيراطا بالصلوة عليها وقيراطا بالانتظار
حتى يفرغ من دفنه وقيراطا بالتعزية وان كان ثم بان التبعية هو ما يكون الى الفراغ من الدفن حيث جعل هذه
القراريط لمطلق من تبع لكن يمكن حملها على التبعية الكاملة فتخصيص العمومات بمجرد هذه الرواية مشكل جدا
وفي حسنة زرارة في حكاية حضور ابي جعفر عم جنازة رجل من قريش وتكليف وليها له عم بالرجوع ما يؤيد
ما ذكرناه حيث قال له عم بعدما قال له زرارة قد اذن لك في الرجوع ولي حاجة اريد ان اسالك عنها امض فليس باذنه
جئنا ولا باذنه نرجع انما هو فضل واجر طلبناه فبقدر ما يتبع الجنازة الرجل يوجر على ذلك وقال العلامة
في المنتهى ادنى مراتب التشييع ان يتبعها الى المصلى فيصلي عليها ثم ينصرف واوسطه ان يتبع الجنازة الى القبر
ثم يقف حتى يدفن والاكمل الوقوف بعد الدفن ليستغفر له ويسأل الله تعالى له الثبات على الاعتقاد عند
سؤال الملكين انتهى ولعل مراده ادنى المراتب الكاملة التي ورد فيها اجر بالخصوص فتامل
والتربيع وهو ظاهر اعلم ان التربيع المستحب في حمل الجنازة يطلق على معنيين الاول حملها من جوانبها الاربعة
باربعة رجال وغيره رد على الشافعية حيث جعلوا حملها بين العمودين افضل من حملها من الجوانب الاربعة
وكان ذلك باخراج خشبتين طوالا من راس الجنازة وخشبتين من جهة الرجل فيدخل الرجل بين العمودين
ويحملها وقال العلامة في التذكرة ولا يمكن مثل ذلك في المؤخر لانه يكون وجهه الى الميت لا يبصر طريقه
فحمل العمودين رجلان يحمل كل واحد منهما احد العمودين على عاتقه لا يفعل بالتربيع ثم ان الافضل
مع زيادة المشيعين عن الاربعة حملها على التناوب ليشترك الجميع في الاجر والثاني انه يستحب لكل
رجل حملها بجوانبها الاربعة كيفما اتفق ثم افضل ذلك حملها على الترتيب المخصوص الذي نذكره
اما استحبابه كيفما اتفق فلحسنة جابر في الكافي بابراهيم بن هاشم وفي التهذيب بابراهيم بن مهزيار عن
ابي جعفر عم قال من حمل جنازة من اربع جوانبها غفر الله له اربعين كبيرة ومرسلة سليمن بن خالد عن
ابي عبد الله عم قال من اخذ بقائمة السرير غفر الله له خمسا وعشرين كبيرة فاذا ربع خرج من الذنوب ومرسلة
عيسى بن راشد عن ابي عبد الله عم من اخذ بجوانب السرير الاربعة غفر الله له اربعين كبيرة ومرسلة الفقيه عن
ابي جعفر عم من حمل اخاه الميت بجوانب السرير الاربعة محى الله عنه اربعين كبيرة من الكبائر ومرسلة الفقيه

انه قال لاسحق بن عمار اذا احملت جوانب السرير سرير الميت خرجت من الذنوب كما ولدتك امك ومن هذه الروايات
يظهر استحباب التربيع بالمعنى الاول ايضا واما افضلية الترتيب المخصوص فلما سيجيء وافضله ان يبدأ
في الحمل كما قال الشيخ في النهاية ويستحب لمن شيع جنازة المؤمن ان يحمله من اربع جوانبه يبدأ بمقدم السرير الايمن
ثم يمر عليه ويبدأ من خلفه الى الجانب الايسر ثم يمر عليه حتى يرجع الى المقدم كذلك دور الرحى وقريب منه عبارته
في المبسوط ايضا كما سننقله وهذا هو المشهور بين الاصحاب وقال في الخلاف صفة التربيع ان يبدأ بيسرة
الجنازة ويأخذها بيمينه ويتركها على عاتقه ويربع الجنازة يمشي الى رجليها ويدور دور الرحى الى ان يرجع
الى يمنة الجنازة فيأخذ ميامن الجنازة بمياسره ثم استدل باجماع الفرقة وعملهم ولا يخفى ما بين ظاهر
الكلامين من التعاكس ويدل على الاول رواية العلاء بن سيابة عن ابي عبد الله ع قال تبدأ في حمل السرير
من الجانب الايمن ثم تمر عليه من خلفه الى الجانب الاخر حتى ترجع الى المقدم كذلك دوران الرحى عليه ورواية
الفضل بن يونس قال سألته يا ابا ابراهيم عن تربيع الجنازة قال اذا كنت في موضع تقية فابدأ باليد
اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم ارجع من مكانك الى ميامن الميت لا تمر خلف رجليه البتة حتى تستقبل
الجنازة فتأخذ يده اليسرى ثم رجله اليسرى ثم ارجع من مكانك لا تمر خلف الجنازة البتة حتى تستقبلها
تفعل كما فعلت اولا وان لم تكن تتقي فيه فان تربيع الجنازة الذي جرت به السنة ان تبدأ باليد
اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم بالرجل اليسرى ثم باليد اليسرى حتى تدور حولها ويدل على الثاني رواية علي بن
يقطين عن ابي الحسن موسى ع السنة في حمل الجنازة ان تستقبل جانب السرير بشقك الايمن
فتلزم الايسر بكتفك الايمن ثم تمر عليه الى الجانب الاخر وتدور من خلفه الى الجانب الثالث من السرير ثم تمر
وتدور عليه الى الجانب الرابع مما يلي يسارك كذا في الكافي وفي نسخ التهذيب فيه اختلاف ولكن مفاد
الكل واحد قال المص في الذكرى بعد ما ذكر ان الشيخ في الخلاف عمل على رواية علي بن يقطين قال ويمكن حمله
على التربيع المشهور لان الشيخ ادعى عليه الاجماع وهو في المبسوط والنهاية وباقي الاصحاب على التفسير الاول
فكيف يخالف دعواه ولانه قال في الخلاف يدور دور الرحى كما في الرواية وهو لا يتصور الا على البداءة
بمقدم السرير الايمن والختم بمقدم الايسر والاضافة ههنا فلا تعاكس والراوندي حكى كلام النهاية

والخلاف وقال انهما

والخلاف وقال بعد ما ذكرهما الا تيسير انتهى واراد بقوله لان الشيخ اه ان الشيخ في الخلاف ادعى الاجماع على ما ذكره في انه
في المبسوط والنهاية وباقي الاصحاب على التفسير الاول فينبغي حمل كلامه في الخلاف على ما يرجع الى التفسير المشهور ليستقيم
دعواه واما ما في المدارك حيث ذكر التفسير المشهور ثم قال لذكره الشيخ في المبسوط والنهاية وادعى
عليه الاجماع ثم نقل قول الخلاف بلا دعوى اجماع فكانه سهو منه ره اذ الشيخ ما ادعى الاجماع على ما ذكره في
المبسوط والنهاية بل انما ادعى الاجماع على ما ذكره في الخلاف وظني انه لم يراجع كتب الشيخ وانما استفاد
ما ذكره من كلام الفاضل فيما نقلناه من عبارة الذكرى فحمله على دعوى الشيخ الاجماع على الترتيب المشهور
وانما في المبسوط والنهاية وهو كما ترى هذا ثم نقل عن المص ما ذكرنا من امكان الجمع بينهما وقال
ما ذكره من امكان الجمع بين الكلامين مشكل جدا وقلت فيما علقناه عليه لا يخفى ان الظ ان السرير اعتبر
بمنزلة دابة تمشي واستلقى عليها انسان بحيث وضع راسه على راسها وعلى هذا يكون ايمن السرير
على يسار الميت وبالعكس فالشهيد حمل اولا المشهور المستفاد من الروايتين الاولتين وكلام
الشيخ هو الابتداء بيمين السرير والقول الاخر المستفاد من الخلاف ورواية علي بن يقطين هو الابتداء
بيسار السرير ثم اشار الى انه يمكن حمله على التربيع المشهور اي حمل عبارة الخلاف فقط او رواية علي بن
يقطين ايضا اما الاول فيحمل الجنازة فيها على الميت ولا بعد فيه بل هو الظ منها على بعض الاحتمالات على ما سبق
واما الثاني فبان يحمل الايسر في الرواية على ايسر الميت لا ايسر السرير كما هو ظاهرها فينطبقان على ما هو
المشهور من الابتداء بيمين السرير فان قلت كيف يمكن حمل رواية علي بن يقطين على هذا المعنى مع ان فيها
الى الجانب الرابع مما يلي يسارك واذا كان الابتداء بيمين السرير الذي هو ايسر الميت يكون الجانب
الرابع مما يلي يمين الحامل لا يساره وانما يلي الجانب الرابع يساره اذا كان الابتداء من ايسر السرير وايمن الميت
وفي بعض نسخ التهذيب مما يلي يساره والامر فيه ليس كذلك اما على تقدير رجوع الضمير الى الحامل فظ واما على
تقدير رجوعه الى الميت فلما هو الظ فلان الجانب الرابع انما هو يلي يسار الميت اذا وقع الابتداء من ايسر السرير
لا من ايمنه قلت هذا اذا حمل قوله مما يلي يسارك على معنى الجانب الرابع الذي يلي يسارك ولك ان تحمله على ان
المراد الجانب الرابع بالنسبة الى ما يلي يسارك اولا اي الرابع للجانب الذي ابتدأت به وكان يلي يسارك

وكذا الكلام على النسخة الاخرى وح فينطبق على ما ذكره في الكتابين نعم ما ذكر في اول الرواية من لزوم الاشتبه بالكتف
الايمن ظاهر التيسر السرير فان حمله بالايمن اليسر واما حمل ايمن السرير الذي هو يلي الميت بالايمن فلا يخ
من عسر لكن ليس مما لا يمكن الحمل عليه خصوصا بعد اخراج الخشبتين على النحو المعهود الآن ولا يخفى ان لو حمل عبارة
الخلاف على ما يوافق الكتابين يلزم ما ذكرنا من العسر في صورة الرجوع ايضا فان حمل ميامن الميت بمياسره
عسر كما لا يخفى مع انه لا شاهد عليه في الروايات الا ان ينبسط ذلك في الثالثة والقائل ولا يمكن حمل عبارة
الخلاف على الرواية الثالثة وحمل ما ذكر في الكتابين عليه بان يحمل الايمن فيهما على ايمن الميت لا السرير
وح فيا مندوحة في كل من الجانبين بما هو اخف واليسر ويمكن حمل الروايتين ايضا على هذا بل ربما كان حمل رواية
الفضل عليه اظهر حيث عبر فيها بالبدء باليد والرجل ايضا ذكر في اول الخبر الى ميامن الميت لا التي قوله عم الى
مياسر الميت لو حمل المياسر فيه على الظاهر صريح في الابتداء بيمين السرير فانه اذا كان الجانب الاخر الذي
يرجع اليه هو مياسر الميت فلا بد ان يكون الجانب الاول الذي وقع الابتداء به هو يمين السرير
بخبر على عكسه والا فالجانب الاول هو مياسر الميت لا الجانب الاخر لا انا نقول ان هذا انما يصح اذا
حمل قوله عم الى مياسر الميت على الرجوع الى الجانب الاخر ولا تصريح فيه بذلك بل يمكن ان يكون المعنى
ثم ارجع من مكانك مارا الى مياسر الميت حتى تستقبل الجنازة فيكون مياسر الميت هو الذي يمر عليه
حين الرجوع لا الجانب الاخر فهو منتهى سيره او يكون المعنى من مكانك الذي الى مياسر الميت وعلى
هذا ايضا فليس مياسر الميت منتهى دوره بل المكان الذي يبتدأ منه بالرجوع وعلى الوجهين
فيدل على الابتداء بمياسر الميت كما ذكرنا في الوجه الاخير وربما يؤيد هذا ان ظ الرجوع الى شيء هو
العود اليه وظ انه لا يقع العود الى مياسر فلا بد من حمل الكلام على الرجوع من مكانه للانتهاء
الى مياسر الميت وهو لا يخ من تكلف وهذا بخلاف ما ذكرنا من الوجهين فانه على الوجه الاول يكون
مياسر الميت هو الذي يمر عليه حين الرجوع لا الذي يرجع اليه وعلى الثاني يكون هو الذي يلي مكانه
لا الذي يرجع اليه فلا حاجة الى ارتكاب تكلف بل يمكن ان يكون المراد بمياسر الميت هو مياسر
جسده فان الميامن والمياسر انما يتبين فيه لا في الرأس انما يعتبر اليمين واليسار في الراس

بلغ مقابلة والحمد

باعتبار الجسد وح فيكون الميمن ثم ارجع من مكانك الذى هو يمين الأيمن الى الميامن جسده فيكون الميامن هي

التي يرجع اليها بلا انعطاف فيكون الميمن الى ما رجعت عليه من مياسنه ومع وجود تلك الاحتمالات فلا تصريح فيه

بما ذكر دبما قررنا يظهر ان ما ذكره الشيخ البهائي في شرح الارشاد حين نقل رواية العلا ثم قال وشمله رواية

الفضل بن يونس عن الكاظم عليه السلام الا انه صرح فيه بان المبدء به ايمن السرير لا الميت فيه ما فيه اذ لا

تصريح فيها بذلك لما فصلنا ثم رواية العلا حيث قال البداءة في حمل السرير من الجانب الايمن وربما توهم

ظهورها في جانب السرير لكن الامر فيه هين لما لا يخفى ويظهر ايضا ما ذكره بعض الفضلاء ايضا من ان

قوله عليه السلام في خبر علا الى الميامن الميت مصرح بكون الابتداء بيمين الميت لا يمين السرير ليس بشيء ايضا

بل لا تصريح فيه لشيء منها وينطبق على كل منها لما فصلنا واما ما يستفاد في الذكرى من حديثه دوران الرحى

فكانه لا يعتمد على ما يمين او يفيد من وجوه اذ الظاهر ان الغرض من التشبيه بها انما هو مجرد انه لابد

من الدوران وعدم الرجوع لما يفعله العامة واشير اليه في رواية الفضل على ان الاوجه على الانسب

ما كان متحاذيا بالرحى بالنسبة الى اليد يتحرك من اليمين الى الشمال وعلى هذا اعني يمين المدير الى شماله والكف

باعتبار يمينها وشمالها على وفق المدير في التشبيه بها لعله يفيد حمل عبارة الخلاف على الابتداء بيسار

السرير الذي يلي يمين الميت فان الرحى اذا تحركت على ما ذكرنا فالجزء الذي يتوهم على يسارها بمنزلة

يدها اليسرى يتحرك من موضعه الى موضع رجلها اليسرى ثم الى موضع رجلها اليمنى ثم الى موضع

يدها اليمنى فعنده ان المربع على الوجه المذكور موافق لما هنا واما الجزء الذي هو بمنزلة يمينها

فيتحرك من موضع يدها اليمنى الى موضع يدها اليسرى ثم رجلها اليسرى وهكذا فالتشبيه بالرحى

لا يناسب طريقة الكتابين ثم لو اعتبر يمينها وشمالها على عكس المدير بمنزلة شخص يستقبله

بكون الامر بالعكس وايضا يمينها من الرحى فلا يتميز لها يمين ولا يسار الا بالاعتبار فاذا استقبلها

احد بحيث يكون يمينه الى الموضع الذي يتحرك اليه ويساره الى الموضع الذي يتحرك عنه واعتبر

يمينها ويسارها على وفق المستقبل يكون الامر على قياس ما ذكر في السابق ويكون دورانها

مثله وان استقبلها في مقابل تلك الجهة بحيث يتحرك الرحى الى شماله ثم الى يمينه فينعكس اعتباره

يمين الى وشمالها على الوجهين حتى فيتحرك الجزء الذى على شمالها حتى يتكلم بين الدين من موضعه الى موضع رجليها
الدين الى موضع رجليها اليمنى ثم الى موضع يديها اليمنى وحتى فالتشبيه بالرحى خلاف ذلك الخلاف فاذا
دار الامر فيهما على ما ذكرنا من الاعتبار فالتشبيه بعضا انه لا يصلح مؤيدا الشئ من الاحتمالين بل الظن الجميع جعل
يمينها وليسارها على القياس ما تحى بالبيعة على وفق المدير فيكون يمينها الجانب الذى يتحرك منه
وشمالها الجانب الذى يتحرك اليه وقد عرفت ان دورانها على وفق الخلاف على ما حملنا فالتمهيد الثانى
فى شرح الارشاد بعد ما ذكر ان افضل هيئته ما رواه الغلابى سابر والفضل بن يونس وان فى خبر على من
يقطين حمل الجانب الاول باليمين الحامل قال ونحو من ذلك ان افضل هيئاته ان يبدأ بمقدم السرير
الايمن وهو الذى يلي يسار الميت فيحمل بكتفه الايمن ثم ينتقل الى مؤخر السرير الايمن فيحمله بكتفه
الايمن ثم ينتقل الى مؤخر السرير الايسر فيحمله بالكتف الايسر ثم ينتقل الى مقدمه الايسر فيحمله بكتفه الايسر
وهذا هو المشهور وكيفية لا تخرج من اجمال فى عباراتهم واشتباه ومحصلها ما ذكرناه ومن صرح بهذه
الهيئة المعم فى المنتهى والشيخ فى المبسوط وكثير من الجماعة انتهى وانت خبير بان المشهور هو الابتداء
بيمين السرير واما حكم بالحمل بالكتف الايمن اولا ثم بالايسر فلم يذكر فى كلام الاكثر وانما وقع فى بعض
العبارات كالتحرير والدروس وقد عرفت ما فيه من العسر ولا شاهد عليه من الروايات الا ان يحمل رواية
على بن يقطين على ما يوافقه فيدل على الاول ويستفاد الثانى بالمقابلة والمقالية كما اشرنا اليه ولعل
نقله للخبر على بن يقطين فى التفريع عليه للاشارة الى هذا وفيه ضعف لا الظاهر ما هو المشهور الحمل من
الجانبين بما هو الايسر لا سيما فى الايسر فتدبر ويمكن ان يتكلف ان المشهور عندهم هو الابتداء
بيمين السرير واما ان يمين السرير هو الذى يلي يسار الميت فغير معلوم من كلامهم وعلى هذا فلك ان تحمل
كلام الذكرى على مثل ما ذكرنا من الاحتمال الاخير بان يتكلف انه اذا اعتبر السرير بمنزلة انسان استلقى
على قفاه كالميت وحينئذ فيكون يمينه يمين الميت ويساره يساره او يتكلف انه لم يعتبر للسرير يمينا ولا يسارا
الا باعتبار الميت وعلى هذا فالمستفاد من الروايتين وكتابي الشيخ هو الابتداء بيمين السرير والميت
والقول الاخر المستفاد من الخلاف ورواية على بن يقطين هو الابتداء بيسارهما ثم اشار الى انه

على عبارة

يمكن حمل عبارة الخلاف وكذا الرواية الثالثة على التربيع المشهور بان يقال انه جعل السرير بمنزلة دابة على ما ذكرنا
فيكون يساره على يمين الميت فلذا عبر عنه بالايسر فيوافق ما هو المشهور من الابتداء بيمين الميت واما محمله
وهو لا يتصور الا على البناء بتقديم السرير الايمن والختم بمقدمه الايسر على الاعتبار الاول الذي عليه
بناء كلامه اولا وهو ان يكون يمين السرير يساره وهو يمين الميت فليساره هذا وعلى هذا ينطبق
لما ذكرنا من التاويل يجب ان لك وجه كالظاهر ما سبق ويؤيد هذا ان العلامة في المنتهى بعد ما ذكر
ان التربيع المستحب عندنا ان يبدأ الحامل بمقدم السرير الايمن ثم يمر عليه ويدور من خلفه الى الجانب
الايسر فياخذ رجله اليسرى ويمر معه الى ان يرجع الى المقدم كذلك دور الرحى قال وحاصل ما ذكرناه ان
يبدأ فيضع قائمة السرير التي تلي اليد اليمنى للميت فيضعها على كتفه الايسر ثم ينتقل فيضع القائمة
التي تلي رجله اليمنى على كتفه الايسر ثم ينتقل فيضع القائمة التي تلي رجله اليسرى على كتفه الايمن ثم ينتقل
فيضع القائمة التي تلي يده اليسرى على كتفه الايمن وهكذا انتهى وهذا تصريح منه بان المراد
بيمين السرير هو الذي يلي اليد اليمنى للميت على ما ذكرنا في الوجه الاخير لكن قوله فيضعها على كتفه
الايسر كما ترى لا فيه من العسر ولا شاهد عليه في الروايات بل الوجه رواية علي بن يقطين على ما الى افقه
في تحمل على وضعها على الايمن فالاظهر تبديل الايسر في الموضعين بالايمن وبالعكس ولو قيل
ان تقديم اليمنى في الموضعين على اليسرى فيهما وقع سهوا والصواب العكس امكن ان يكون هذا
في موضعه اذ عند الابتداء بيمين السرير الوضع على الكتف الايسر ثم عند الانتقال الى الجانب الاخر على
الايمن اضعف اليسر على ما اشرنا اليه وح يسقط التاويل الذي ذكرنا لكنه في التحرير قوله بالابتداء
بيمين السرير صرح بالوضع على الايمن اولا ثم على الايسر فالظاهر ان السهو في هذه العبارة لو وقع انما
وقع في الايسر والايمن لا في اليمنى واليسرى وح يتوقف ما ذكرناه وما يؤيد ليف وقوع السهو في
الايسر والايمن انه نسب اختيار ما ذكره الى بعض العامة ليف كما سيجيء وسيظهر جيدا ان الشيخ
في الخلاف ليف نسب اختيار ما ذكره اليهما فيما ذكره الوضع على الايمن في الاولين وعلى الايسر في الاخريين فيعلم
منه ان السهو في عبارة المنتهى انما وقع في الايسر والايمن لا في اليمنى واليسرى ومن هذا يعلم انه ينبغي

حمل عبارة الخلاف على ما ذكرنا امتن من الابتداء بايسر السرير حتى يكون ما اختاره مذهب ابن جنيد واسحق
اذ لو حمل على ايسر الميت لم يوافق مذهبهما على ما نقله في المنتهى فافهم وقد ظهر مما تلونا عليك ان ما ذكره
الشهيد الثاني من ان من صرح بهذه الهيئة المصنف في المنتهى فيه ما فيه اذ فيه غفلة عما ذكره في الحاصل
لانه لا ينطبق على ما ذكره اصلا سواء صحت العبارة او وقع فيها سهو في الايمن والايسر او في اليمنى
واليسرى وانما ينطبق على ما ذكره لو وقع السهو فيها جميعا ومع تجويز ذلك من اين يحكم به وكيف
يكون كلامه صريحا فيما ذكره هنا واما نسبته الى الشيخ في المبسوط ففيه ايضا ما فيه بل عبارة المبسوط
هكذا ويستحب لمن يشيع الجنازة ان يحملها من اربع جوانبه يبدأ بمقدم السرير الايمن يمر معه ويدور
من خلفه الى الجانب الايسر فيأخذ رجله اليسرى ويمر معه الى ان يرجع الى المقدم كذلك دور الرحى
انتهى وليس فيه الا التصريح بالابتداء بالايمن واما ان يمين السرير ماذا فلا يفهم من كلامه فكما
احتمل ما ذكره يحتمل ايضا ما ذكرنا بل بقرينة ما ذكره في الخلاف ينبغي حمله على ما ذكرنا ولعل نسبته الى كثير
من الجماعة ايضا كذلك كما يظهر بالتصفح والتتبع بل كلام الاكثر على ما رأينا موافق لما في المبسوط من
الابتداء بيمين السرير وتدور حوله ولعله لا ينافي ما ذكره مثل عبارة الدروس حيث قال
وافضل التربيع فيحمل اليد اليمنى بالكتف اليمنى ثم الرجل اليمنى كذلك ثم الرجل اليسرى بالكتف
اليسرى ثم اليد اليسرى كذلك حيث عبر باليد والرجل اللتين ربما يدعى ظهورهما في انهما من الميت
انتهى ما كتبه على المدارك وقد ظهر بما فصلنا ان الاولى الابتداء بيسار الميت اخذا في الجانبين
بما هو ايسر اذ به يحصل الجمع بين الروايات بحمل الاوليين على الثالثة سواء وافق المشهور ام لا
وما ذكره الشارح هنا موافق لما نقلنا عنه في شرح الارشاد وقد عرفت حاله وانما بسطنا القول
فيه تشحيذا للاذهان وتحذيرا للاوهام ولولا فالخطب سهل لان المقام مقام الاستحباب
ومع ذلك فانه ليس من المستحبات التي يناط بها زيادة اهتمام لما يظهر مما رواه في الفقيه عن الحسين بن
سعيد وطريقه اليه صحيح انه كتب الى ابي الحسن الرضا عليه السلام يسأله عن سرير الميت يحمل اله جانب يبدأ به في الحمل
من جوانبه الاربع او ما خف على الرجل يحمل من اي الجوانب شاء فكتب من ايها شاء وفي رواية جابر عن ابي

جزء ثم السنة

حيث هو السنة ان يحمل السرير من جوانبه الاربع وما كان بعد ذلك من حمل فهو تطوع وهو يحتمل وجهين الاول
ان السنة الاكيدة هي حمل السرير من الجوانب الاربعة مرة وما كان بعد ذلك من تكرار الحمل فهو تطوع وزيادة
فضل والثاني ان السنة الاكيدة حمل السرير من الجوانب الاربعة وما كان بعد ذلك من كيفية الحمل فهو تطوع
ثم على هذا ايضا يحتمل وجهين الاول انه يكون المراد بالحمل من الجوانب الاربعة هو التربيع بايقاعه بحاله الا كما
يفعله العامة من الحمل بين العمودين والثاني ان يكون المراد به التربيع المستحب للحامل من الاخذ
بالجوانب الاربعة كيفما اتفق هذا اذا كان يحمل السرير بالياء المثناة من تحت ولو كان بالمثناة
من فوق فالاظهر بناء على المعنى الاخير هو الوجه الاخير فافهم   قوله بسم الله ستنده
كما صرح به في الذكرى موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام لكن فيها على ما في التهذيب بسم الله وبالله وصلى الله
على محمد وال محمد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات   هذا ما وعدنا الله في الكافي والتهذيب وعدنا
الحمد لله الذي لم يجعلني اه هذا ليس من تتمة الدعاء السابق كما هو في العبارة بل هو دعاء
اخر مستقل وقد ورد الاول في رواية عنبسة بن مصعب عن ابي عبد الله عليه السلام والثاني في مرسلة
الفقيه ورواية ابان على ما في الكافي والتهذيب قال لا اعلم الا عمن ذكره عن ابي حمزة قال كان علي بن
الحسين عليهما السلام اذا رأى جنازة قد اقبلت قال الحمد لله اه   من السواد المخترم
قال في القاموس السواد الشخص ومن البلدة قراها ومن الناس عامتهم وقال ايضا واخترمته
المنية اخذته والقوم استاصلتهم فالمراد كما انه حمل السواد على الشخص وابيه الجنس والمخترم
على الهالك اما على غير بصيرة فانه الهلاك الحقيقي او مطلقا فيكون حملا على العموم وقوله اشارة
الى الرضا بالواقع دفع لما يتوهم على الاحتمال الاخير من انه كيف يصح الحمل على العموم مع ما ورد من فضل
حب لقاء الله تعالى فاجاب بان ذلك لما هو في وقته المقدر من جانب الله لا قبله بل ينبغي للمؤمن
الشكر على الحيوة في ما بنا على الموت عندنا وانه وكذلك على الصحة والمرض والغنى والفقر وساير الاحوال
وبالجملة الرضا بما وقع من الله كيف كان كما يشير اليه الاخبار ويمكن ان يقال ايضا ان من احب لقاء الله
ينبغي له طلب ما يوجب الاستعداد والتاهل له وكلما ازداد ذلك وقوى كان اولى فحب الحيوة لتحصيل عليها

اذ الكان للايمان بما يوجب ذلك الاستعداد لاينافى حب لقاء الله بل يؤكده فانهم وقاله الذكى فى دفع
المنافاة ان حب لقاء الله غير مقيد بوقت فيحمل على حال الاحتضار ومعاينة ما يحب كما يعينا من الصادق عليه السلام
ورووه فى الصحاح عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال من احب لقاء الله سبحانه احب الله لقائه ومن كره لقاء الله كره الله
لقائه فقيل له صلى الله عليه وآله انا نكره الموت فقال ليس ذلك لكن المؤمن اذا حضره الموت بشر برضوان الله وكرامته
فليس شئ احب اليه مما امامه فاحب لقاء الله واحب الله لقائه وان الكافر اذا احضر بشر بعذاب الله فليس
شئ اكره اليه مما امامه كره لقاء الله فكره الله لقائه وبقية عمر المؤمن نفيسة كما اشار اليه النبى صلى الله عليه وآله فى الصحاح
لا يتمنى احدكم الموت ولا يدعو به من قبل ان يأتيه انه اذا مات انقطع عمله وانه لا يزيد المؤمن عمره الا
خيرا وقال عليه السلام بقية عمر المؤمن لا ثمن لها يدرك بها ما فات ويحيى بها ما مات انتهى ويمكن حمل المحتوم
على المتاصل ليف فان الميت على غير بصيرة كانه مستاصل لعدم رجوعه الى حظ ونصيب بخلاف المؤمن
وعلى الوجهين يمكن حمل السواد على المعنى الثانى ليف اى من القرية الهالك او المستاصل اهلها هلاكا
واستيصالا ظاهريا او حقيقيا وكذا على المعنى الثالث اى من عامة الناس الهالكين او المستاصلين حيث
لم يحوزوا افضل الايمان وانهم يموتون بغير استعداد وتهيئة تعيد بها الموت وعلى الاخير لا يبعد
ان يحق باختصاص الدعاء به عقله ثم والطهارة ولو تيمما للاختلاف بين الاصحاب على ماذكره فى المنتهى
وشرح الارشاد فى عدم اشتراط صلوة الجنازة بالطهارة ويدل عليه الاخبار ليف كصحيحة محمد بن مسلم عن
احدهما عليهما السلام قال سألته عن الرجل تفجأه الجنازة وهو على غير طهر قال فليكبر معهم وموثقة يونس بن
يعقوب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الجنازة اصلى عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو تكبير وتسبيح
وتحميد وتهليل كما تكبر وتسبح فى بيتك على غير وضوء وغيرهما من الاخبار واما استحباب الطهارة فكانه
لا خلاف فيه ليف ويدل عليه ليف رواية عبد الحميد بن سعد او سعيد على اختلاف النسخ قال قلت لابى الحسن
عليه السلام الجنازة يخرج بها ولست على وضوء فان ذهبت اتوضأ فاتتنى الصلوة أ الى ان اصلى عليها وانا على
غير وضوء قال تكون على طهر احب الى واما جواز التيمم فى خوف فوت الصلوة فان وقد على الماء فلحسنة الحلبى
قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل تدركه الجنازة وهو على غير وضوء فان ذهب يتوضأ فاتته الصلوة

المستاصل

لعل الدليل على الطهارة فى صلوة الجنازة اعم [illegible]
[illegible]

عليها قال

١٥٧

عليها قال يتيمم ويصلي واما الجواب مطلقا كما هو المشهور فلموثقة سماعة قال سألته عن رجل مرت به جنازة وهو على غير وضوء كيف يصنع قال يضرب بيديه على حائط اللبن فيتيمم ولما في الفقيه بعدما نقلنا من رواية يونس بن يعقوب حيث قال وفي خبر اخر انه يتيمم ان احب والتقييد في الحسنة في كلام الراوي فلا تنافي الاطلاق في الروايتين لكنهما ضعيفتان بالقطع ووقف زرعة وسماعة في الاولى والارسال في الثانية الا ان يقال يجبر ضعفهما بالشهرة بين الاصحاب حتى انه في المنتهى والتذكرة نسبه الى علمائنا هذا مع التسامح في ادلة السنن ويؤيده ايضا ما في صحيحة حريز عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام الجنب يتيمم ويصلي على الجنازة وفي موثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام الطامث اذا حضرت الجنازة تتيمم وتصلي عليها فتامل عند وسط الرجل وصدر المرأة تدل عليه حسنة عبد الله بن المغيرة بن ابراهيم عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من صلى على امرأة فلا يقوم في وسطها ويكون مما يلي صدرها واذا صلى على الرجل فليقم في وسطه ورواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقوم من الرجل بحيال السرة ومن النساء وفي بعض النسخ المرأة ادون من ذلك قبل الصدر وما نقله من الخلاف نقله عنه العلامة في المختلف وتبعه فيه المحقق الثاني في شرح القواعد والشهيد هنا ونقل عنه في الذكرى انه يقف عند رأس المرأة والرجل وكلا النقلين خلاف ما رأينا فانه قال السنة ان يقف الامام عند وسط الرجل وصدر المرأة فهو موافق للمشهور ثم استدل عليه باجماع الفرقة واما ما نقله عن الاستبصار فيدل عليه رواية موسى بن بكر عن ابي الحسن عليه السلام قال اذا صليت على المرأة فقم عند رأسها واذا صليت على الرجل فقم عند صدره وحمله الشيخ في التهذيب على انه اراد بالصدر الوسط لانه يعبر عن الشيء باسم ما يجاوره وكذا في قوله عند رأسها لان الرأس يقرب من الصدر فجاز ان يعبر عنه به ولعلامة في الجمع القول باستحباب كل منهما اذ الظاهر انه لا يظهر من المنتهى انه خلاف عندنا في عدم وجوب ما ذكره من الكيفية واستحبابها لا ينافي استحباب كيفية اخرى ايضا والتخيير بينهما فتامل والخنثى هنا كالمرأة قال في شرح القواعد ولا يبعد ان يكون الخنثى كالمرأة تباعدا من موضع الشهوة انتهى وعلى ما ذكره من التعليل لا يبعد كون الصبية ايضا كالمرأة لكن الحكم بمثل هذه التعليلات المستنبطة ضعيف جدا خصوصا على نحو ما حكم به الشهيد من الجزم فالاولى الاقتصار فيه على مورد النص نعم الصبية يحتمل دخولها في النساء الواردة في رواية جابر كما هو اكثر النسخ ثم على مقتضى التعليل يلزم تعاكس الحكم فيما يكون المصلي امرأة كما لا يخفى

ما في الفقيه من ان اللبن كلمة القضيب ... الطين من لبنة

هذا الشيخ الان ... قطع الدرج ... ان ... عمل ... بل الذي ... وجه ... بلابسة

لا يقولون به وليس التعليل المذكور لا يستقيم على القول الذي نقل من المخالف مع ان ذكر كلام الشيخ ان الخنثى هنا
كالمرأة على جميع الاقوال فتأمل   وكلاهما مروي اما ما يدل على الاول فصحيحة عبد الرحمن العرزمي عن ابي
عبد الله عم قال صليت خلف ابي عبد الله عم على جنازة فكبر خمساً يرفع يديه في كل تكبيرة ورواية يونس قال
سألت الرضا عم قلت جعلت فداك ان الناس يرفعون ايديهم في التكبير على الميت في التكبيرة الاولى ولا يرفعون
فيما بعد ذلك فاقتصر على التكبيرة الاولى كما يفعلون او ارفع يدي في كل تكبيرة فقال ارفع يديك في كل
تكبيرة ورواية محمد بن عبد الله بن خالد انه صلى خلف جعفر بن محمد عم على جنازة فرآه يرفع يديه في كل تكبيرة
واما ما يدل على الثاني فموثقة غياث بن ابراهيم التبري عن ابي عبد الله عم انه كان لا يرفع يده في الجنازة
الا مرة واحدة يعني في التكبير ورواية اسمعيل بن اسحق عن جعفر عن ابيه عم قال كان امير المؤمنين عم
يرفع يده في اول التكبير على الجنازة ثم لا يعود حتى ينصرف وهاتان الروايتان مع عدم صحة الاولى وضعف
الثانية موافقتان لمذاهب العامة فيمكن ان يكونا خرجتا مخرج التقية كما ذكره الشيخ في التهذيب
وليس يجوز ان لا يكون الاهتمام بالرفع في البواقي بمنزلة الاولى فلذا اقتصر فيه على الاول بخلاف ما لو
قلنا بعدم استحبابه في البواقي اذ لا بد من طرح الروايات الاولة وبالجملة فقوة ما اختاره المص ره
ظاهر ولذا كان الاكثر على خلافه وادعى ابن ادريس ان الاقتصار في الرفع على الاولى اشهر الروايات وانه
مذهب السيد المرتضى وشيخنا المفيد وشيخنا ابو جعفر الطوسي في نهايته قال وذهب في استبصاره الى ان
الافضل رفع اليدين في جميع التكبيرات الخمس والصحيح ما قلناه لان الاجماع عليه وكان مراده ان استحباب
الرفع في الاولى اجماعي بخلاف البواقي فالصحيح الاقتصار عليه بناء على طريقته من عدم العمل باخبار الاحاد
واما ما ادعاه من كونه اشهر الروايات فكأنه ليس شيئاً زائداً على ذهاب الاكثر الى العمل بالرواية الدالة عليه
وفي المختلف استشكل صحة رواية العرزمي باحتمال ان يكون ابو عبد الله الذي روى عنه العرزمي غير الامام
بقرينة ظاهر سياق العبارة وهو بعيد خصوصاً مع وجود عن فيه في اكثر النسخ بل الظاهر ان قوله اولاً عن
ابي عبد الله عم خرج مخرج ما هو الغالب في الروايات من اسنادها اولاً الى الامام وقوله قال صليت بيان لكيفية
اسناده بانه صلى خلفه عم ورأى فعله ومثل هذا في الروايات كثير ولا يخفى انه يمكن التشكيك في الثاني ايضاً

باحتمال ان يكون

باحتمال ان يكون غير المعصوم من اهل الحكام خصوصاً مع عدم وجود ع فيه في اكثر النسخ ولا يخفى بعده لكيف
فان المذهب تدبيرك احيانا وظاهر كلام في الروايتين وان كان هو المحافظ عليه لا انه كان احيانا الا انه
لا يأبى عن الحمل عليه فليحمل عليه جمعا بين الاخبار فافهم ولو على القبر على تقديره استدلوا عليه برواية
خالد القلانسي عن رجل عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول في الرجل يدرك مع الامام في الجنازة تكبيرة او تكبيرتين
فقال يتم التكبير وهو يمشي معها فاذا لم يدرك التكبير كبر عند القبر فان كان ادركهم وقد دفن كبر على القبر
قال في الذكرى وهذا يشعر بالاشتغال بالدعاء اذ لو لا الحمل يبلغ الحال الى الحال الذي واستحسنه الشهيد في شرح
الارشاد وقال لكن يجب تقييده بالولاء ما لم يخرج عن سمت القبلة ولا يفوت به شرط الصلوة من البعد والا
تعين موالاة التكبير انتهى وفيه تامل لعدم ظهور اشتراط القبلة وعدم البعد مثل هذه الصورة لجواز
الاغتفار في بقية الصلوة مع تعذر رعايتها هنا وظهر ان حمل قوله ع فاذا لم يدرك التكبير على ما حملوه
لا يخلو عن تكلف وتعسف والاظهر ان يحمل على ان سابقه حكم من ادرك من الصلوة بعض التكبيرات
وهذا حكم من لم يدرك منها شيئا اصلا فحكم بانه يكبر عند القبر اي يصلي بانفراد وعند القبر فان ادركهم
وقد دفن صلى على القبر وعلى هذا فالخبر مما يتعلق بالمسئلة الاتية لكن لا يخفى ان قوله ع يتم التكبير وهو
يمشي معها يبعده الغمة لكيف لا يخلو عن اشعار بالدعاء عملا باطلاق النص وهو صحيحة الحلبي عن ابي
عبد الله ع قال اذا ادرك الرجل التكبيرة والتكبيرتين من الصلوة على الميت فليقض ما بقي متتابعا
وحملها المص في الذكرى على جواز التتابع لا وجوبه بقرينة ما استنبطه من خبر القلانسي كما نقلنا عنه ويؤيده
لكن الاطلاق صحيحة عيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يدرك من الصلوة على الميت تكبيرة
قال يتم ما بقي وكذا رواية جابر عن ابي جعفر ع قال قلت له ارايت ان فاتتني تكبيرة او اكثر قال تقضي
ما فاتك قلت استقبل القبلة قال بلى وانت تتبع الجنازة بل الظاهر ان هذه الرواية لكيف كخبر القلانسي ليس
لا يخلو عن اشعار بالدعاء والحكم بالاستقبال فيها يمكن ان يكون مع الامكان فلا يدل على ما نقلنا عن الشهيد
من التقييد بان لا يخرج عن سمت القبلة وقوله ع وانت تتبع الجنازة ليكن لا يدل الا على التعميم لا على
ما نقلنا عن الشهيد من اشتراط عدم حصول البعد المفرط فافهم وكذا رواية زيد الشحام قال سألت ابا عبد الله ع

عن الصلوة على الجنايز اذا فات الرجل منها التكبيرة او الثنتان او الثلث قال يكبر ما فاته على ان قوله تباعاً

في الحسنة المذكورة ليس بصريح فيما ذكروه بل يمكن حمله على انه يقضي ما بقي متتابعاً اى من غير فصل بينه

وبين ما اتى به يخل بالتتابع بينهما عرفاً وح فلا دلالة فيه على ما ذكروه من ترك الدعاء اصلاً فتامل

وقيده بعضهم اه هذا في مقابل قوله وقد اطلق المص وجماعة قاما قوله وفي الذكرى لو دعا اه فهو ليس في مقابل [illegible]

الاطلاق المذكور بل هو بيان لما اشار اليه من ان مرادهم من الولاء جواز الولاء لا وجوبه وهنا اشار

الى ان بعضهم لم يطلق الولاء بل قيده بخوف الفوت على تقدير الدعاء ولا يجب الدعاء ولا يخفى ان كون المراد

بالولاء في كلام كل من اطلقه هو الجواز مما لا يفهم من كلام الشارح نعم المص صرح به كما نقلنا بل الظ كلام جمع

منهم كالعلامة في المنتهى وجوبه وعلى هذا فكان الظ ان يقول ان المص وجماعة اطلقوا الولاء وهو اما على الجواز

كما صرح به المص في الذكرى او على الوجوب كما هو ظ بعضهم وقيده بعضهم اى الولاء جوازاً او وجوباً على الاحتمالين

بخوف الفوت والا وجب ما امكن من الدعاء فتامل وهو اجود مما اليه المص ليفهم في الذكرى فانه

ليس لما حكم بان المراد نفي وجوب الدعاء لا نفي جوازه بقرينة رواية الحلبي قال بل يمكن وجوبه مع الامكان

لعموم ادلة الوجوب وعموم قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما فاتكم فاقضوا وما نقله من الرواية وان كان الظ انها ما مر

لكن لعله نظر لما نقلنا من صحيحة العيص وان لم يكن بلفظ الامر فالاحوط على القول بوجوب الدعاء كما هو المشهود

في صورة عدم الخوف اتمام الصلوة باقل ما يجزى من الدعاء ومع الخوف ليفهم لا يبعد ان يكون الاحوط

لما عرفت من ضعف دليل التتابع وبقي على ليفهم القول بالوجوب خصوصاً مع عدم الخوف انه شرع في فرض

فيجب عليه كما له كما كان ما لم يدل دليل على خلافه وقد عرفت ضعف الدليل على سقوط الدعاء وههنا رواية

اخرى عن اسحق بن عمار عن ابى عبد الله عليه السلم عن ابيه ان عليا عليه السلم كان يقول لا يقضى ما سبق من تكبير الجنايز

وحملها الشيخ في التهذيب على انه لا يقضى كما كان يبتدأ به من الفصل بينهما بالدعاء وانما يقضي متتابعاً

كما فصل في رواية الحلبي والمراد على ما ذكره المص عدم وجوب قضائها مع الدعاء ومن قيده الاول بالخوف

فليقيد هنا ليفهم كما اشار اليه في الذكرى فافهم ويمكن ليفهم حمل هذه الرواية على عدم اعادة ما سبق به

التكبير على الامام اى عدم وجوبها كما ذكره جماعة من الاصحاب حيث صرحوا باستحباب الاعادة لو علم

[illegible]

جوازها بناء

جوازها بناء على ان التكبير من الاركان وزيادتها كنقصانها خصوصاً اذا وقع ذلك عمداً وان اثم فيه وقد تردد
في الذكرى في جواز اعادة الصلاة واستشكله المحقق الشيخ علي لنحو ما اشرنا اليه من الركنية وفي شرح الشرايع حكم بعدم
اعادة من تمام العمل وانه يستحب سبقا اماما تحت لجهة الامام فلا تغفل   ويصلي على من لم يصل عليه هنا مسائل الاولى
انه اذا صلي على ميت فهل يجوز لمن لم يصل عليه ان يصلي عليه بعد الدفن فنقول اكثر ذلك فانهم قالوا ان
من لم يدرك الصلوة على الميت صلى على القبر وهو باطلاقه يشمل ما اذا صلي على الميت بل ظاهره ذلك لكن منهم من حدد
ذلك بيوم وليلة فان زاد على ذلك لم تجز الصلوة عليه وهو مختار اكثرهم كالشيخين وابن البراج وابن
ادريس وابن حمزة والكيدري وحدده سلار بثلثة ايام وحمله الشيخ في الخلاف رواية وقال ابن الجنيد يصلي عليه ما لم يعلم
منه تغير صورته ولم يقيده ابن ابي عقيل ولا علي بن بابويه قال الامن لم يدرك الصلوة على الميت صلى على القبر وذهب العلامة
في المختلف الى المنع من الصلوة عليه بعد الدفن الا اذا دفن بغير صلوة حجة المشهور اطلاق ما رواه هشام بن سالم عن ابي
عبد الله ع قال لا بأس ان يصلي الرجل على الميت بعد ما يدفن وروايته مالك مولى الحكم عن ابي عبد الله ع قال اذا فاتتك
الصلوة على الميت حتى يدفن فلا بأس بالصلوة عليه وقد دفن وفي رواية عمرو بن جميع عن ابي عبد الله ع قال كان
رسول الله ص اذا فاتته الصلوة على الميت صلى على القبر وحكى في الفقيه عن الشيخ انه قال كان رسول الله ص اذا
فاتته الصلوة على الميت صلى على قبره وهذا الذي صلى عليه لعله فيمن اصله في زمانه ص بلا صلاة ومثله ما نقله
في الذكرى انه روى ان النبي ص صلى على قبر مسكينة دفنت ليلاً وهي عامية احتج في المختلف برواية محمد بن اسلم عن
رجل من اهل الجزيرة قال قلت للرضا ع يصلي على المدفون بعد ما يدفن قال لا لو جاز لاحد لجاز لرسول الله ص قال
بل لا يصلي على المدفون ولا على العريان وحسنة حريز بابراهيم بن هاشم وبنوح بن شعيب عن محمد بن مسلم او زرارة
قال الصلوة على الميت بعد ما يدفن انما هو الدعاء قال قلت فالنجاشي لم يصل عليه النبي ص فقال لا انما دعا له
ولا يخفى ان هاتين الروايتين مع ضعف الاولى جدا وعدم صحة الثانية وقطعها معارضتهما لبعض الاخبار
الى في صلوته ص بالمنع المشهور ولا ينهضان لمعارضة الاخبار الاولة لصحة الاولى منها وحملها على ما يستفاد
من الرواية الاخيرة من وجه جمع بينها وهو ان يحمل الصلوة في الاخبار الاولة على من لم يصل عليها على ما فعله
في المختلف بعيد خصوصاً في الاولى لا سيما في الاخيرتين لما اشرنا اليه فلعل جوازها بعد الدفن اظهر خصوصاً

كذا في التهذيب وفي بعض نسخ الصلوة
وكذا في بعض نسخ المطبوع [illegible]
وفي بعض [illegible]

مع شهرته بين الاصحاب لكن ما نقل عنهم من التحديدات لا يظهر لها مستند سوى ما نقلنا من الخلاف في الثلثة وما ذكره
الشيخ في التهذيب من الجمع بين الاخبار بحمل الاخبار الاولة على الصلوة في اليوم والليلة والاخبار الاخيرة على ما بعد
ذلك انما يتجه لو وجد سند للتفصيل المذكور ولم يذكره فتدبر وههنا روايات اخر لم يوردها في المختلف
وهي موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله عم في قوم كانوا في سفر لهم يمشون على ساحل البحر فاذا هم برجل ميت
عريان قد لفظه البحر وهم عراة قال يحفر له ويوضع في لحده ويوضع اللبن على عورته فيستر عورته باللبن
وبالحجر ثم يصلى عليه ثم يدفن قلت فلا يصلى عليه اذا دفن فقال لا يصلى على الميت بعدما يدفن ومثله رواية
محمد بن مسلم عن رجل من اهل الجزيرة عن الرضا عم وفي بعض نسخ التهذيب محمد بن اسلم والظاهر انه الصحيح وان
ما نقل سابقا من رواية محمد بن اسلم هو من اجزاء هذه الرواية نقله ثانية بدون التتمة ببعض التغييرات
في الالفاظ وموثقة عمار عن ابي عبد الله عم في ميت صلى عليه فاذا هو مقلوب رجلاه الى موضع راسه
فيها قال يسوى وتعاد الصلوة عليه وان كان قد حمل ما لم يدفن فان كان قد دفن فقد مضت الصلوة
ولا يصلى عليه وهو مدفون ورواية يونس بن ظبيان عن ابي عبد الله عم عن ابيه قال نهى رسول الله صلعم
ان يصلى على قبر او يقعد عليه او يبنى عليه وهذه الروايات ليس مع عدم صحتها يمكن حمل الاولى بقرينة
السؤال على انه لا يجوز تاخير الصلوة الى بعد الدفن لانه لا يصلى عليه بعد الدفن مطلقا ومثلها الثانية
التي هي مثلها والثالثة على انه بعد الدفن كفت الصلوة التي صليت عليها ولا حاجة الى الاعادة تماما والرابعة
على المنع من الصلوات المكتوبة او المسنونة قائما على القبر لا عن صلوة الميت على القبر ويمكن ايضا حمل
جميع الروايات الواردة بالمنع على الكراهة جمعا بينها وبين الاخبار الاولة وفي رواية جعفر بن عيسى قال
قدم ابو عبد الله عم مكة فسالني عن عبد الله بن اعين فقلت مات فقال امات قلت نعم قال فانطلق
بنا الى قبره حتى نصلي عليه قلت نعم فقال لا ولكن نصلي عليه ههنا فرفع يديه يدعو واجتهد في
الدعاء وترحم عليه وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون غرضه عم اولا الصلوة عليه بالمعهود منها
على القبر ثم بدا له واكتفى بالدعاء وح فيكون دليلا على جواز الصلوة على القبر كالاخبار الاولة وثانيهما
ان يكون مراده بالصلوة اولا ايضا هو الدعاء لكن اراد اولا الدعاء له عند قبره ثم بدا له واكتفى بالدعاء

في نظائره

في مكانه وحج فلا دلالة له على شيء من الطرفين بل انه ليس بحسنة حريز ربما يشعر باحتمال حمل الصلوة في الاخبار الاولة على الدعاء
هنا ولا يخفى ان الاحتياط في هذه الصورة في ترك الصلوة بعد الدفن اذ غايته ترك مسنون بخلاف الفعل لاحتمال
الحرمة فيه فتامل الصورة بحالها وعدمه في الميت بعد دفنه يجوز لمن لم يدرك الصلوة عليها ان يصلي عليها فنقول
اذا جاز الصلوة عليها بعد الدفن فالظاهر انه يجوز فعله بطريق اولى الا انه يقع تأخير الدفن لاجلها فيحرم مع الخوف
ويكره بدونه لكن الشيخ في المبسوط وجماعة ممن تبعه حكموا بكراهة ان يصلي على جنازة دفعتين قال في الذكرى وظاهرهم
اختصاص الكراهة بمن صلى على الميت لما نقلوه عنهم من جواز صلوة من فاتته على القبر اولى بعدم الكراهية قبل
الدفن حتى ينتظم الكلام وفيه ان كلامه في المبسوط والاكثر في المسئلة السابقة لا يفيد الا جواز الصلوة لمن فاتته على
القبر كما عبر به المصنف نفسه ايضا هنا والجواز لا ينافي الكراهة فيمكن حمل كلامهم على الكراهة مطلقا ايضا لكن عبارة الخلاف
تشعر بما ذكره اولا من الاختصاص بمن صلى على الميت وقال ابن ادريس يكره جماعة ويجوز فرادى لتكرار الصحابة
الصلوة على النبي ص فرادى وقال ابن ابي عقيل لا بأس بالصلوة على من صلى عليه مرة فقد صلى امير المؤمنين ع على
سهل بن حنيف خمس مرات والعلامة في المنتهى بعد ما ذكر مسئلة انه لو صلى على جنازة كره له ان يصلي عليها
ثانيا قال فرع لو صلى على جنازة بحضرة قوم لم يصلوا عليها لم يكره لهم الصلوة عليها على اشكال وقد اختلف
الروايات هنا ايضا فمن ما يدل على الجواز موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال الميت يصلى عليه ما لم يوار
بالتراب وان كان قد صلي عليه وموثقة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الجنازة
لم ادركها حتى بلغت القبر اصلي عليها قال ان ادركتها قبل ان تدفن فان شئت فصل عليها وهذا يدل
بالمفهوم على المنع في المسئلة السابقة وكان هذا ظاهر مفهوم الخبر السابق ايضا ورواية جابر عن الباقر ع ان
رسول الله ص خرج على جنازة امرأة من بني النجار فصلى عليها فوجد الحفرة لم يمكنوا فوضعوا الجنازة فلم
يجئ قوم الا قال لهم صلوا عليها وما ورد من الروايات في تكرار الصلوة على حمزة وسهل بن حنيف ع كرواية
زرارة عن ابي جعفر ع ان رسول الله ص صلى على حمزة سبعين صلوة وحسنة الحلبي بابراهيم عن ابي عبد الله ع
قال كبر امير المؤمنين ع على سهل بن حنيف وكان بدريا خمس تكبيرات ثم مشى ساعة ثم وضعه وكبر عليه خمسا

اوى فصنع ذلك حتى كبّر عليه خمسًا وعشرين تكبيرة وفي رواية ابي بصير عن ابي جعفر عم قال كبّر رسول الله صلعم على حمزة سبعين تكبيرة وكبّر علي عم عندكم على سهل بن حنيف خمسًا وعشرين تكبيرة قال كبّر خمسًا خمسًا كلما ادركه الناس قالوا يا امير المؤمنين لم ندرك الصلوة على سهل فيضعه فيكبر عليه خمسًا حتى انتهى الى قبره خمس مرّات وغيرهما من الروايات وما يدلّ على المنع رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عم قال ان رسول الله صلعم صلى على جنازة فلما فرغ جاء قوم فقالوا فاتتنا الصلوة عليها فقال لهم ان الجنازة لا يصلى عليها مرتين ادعوا له وقولوا خيرًا ورواية وهب بن وهب عن جعفر عن ابيه ان رسول الله صلعم صلى على جنازة فلما فرغ جاء ناس فقالوا يا رسول الله صلعم لم ندرك الصلوة عليها فقال لا يصلى على جنازة مرتين ولكن ادعوا لها وفي سند الاولى غياث بن كلوب ولم يذكره الا غيره بان له كتابا واسحق فطحي ووهب راوي الثانية ضعيف جدًّا فانهم قالوا انه كان كذابا قاضيا عاميا له احاديث عن جعفر بن محمد عم كلها لا يوثق بها وله احاديث مع الرشيد الكذب فهما لا تنهضان لمعارضة الروايات الاولة واما الجمع بينهما بحمل الاولى على الجواز والاخيرة على الكراهة كما فعله الشيخ في التهذيب والعلامة في المنتهى فيشكل جدًّا لعدم احتمال الكراهة في حكاية حمزة وسهل نعم يمكن حمل الاوليين على الجواز وان كان مع كراهة والظاهر لو اريد الجمع بين الجميع ان يقال بالمنع كراهة او حرمة من تكرار الصلوة ممن صلى عليه دون غيره الا مع مزايا خاصة كما كانت لحمزة وسهل بن حنيف عم فلا منع ح من تكرارها ممن صلى لنفسه اما مطلقا او من الامام اذا صلى مع قوم اخر لم يدركوا الصلوة عليه وعلى هذا فلا اشكال في الروايات الثلث الاول اذ ليس فيها تكرار ممن صلى ولا في الروايتين الاخيرتين لان التكرار فيهما باعتبار ما اشرنا اليه من المزايا في حمزة وسهل كما انه اليه في رواية عقبة عن جعفر عم اذ فيها انه قال اما بلغكم ان رجلًا صلى عليه علي عم فكبر عليه خمسًا حتى صلى عليه خمس صلوات يكبر في كل صلوة خمس تكبيرات قال ثم قال انه بدري عقبي احدي وكان من النقباء الذين اختارهم رسول الله صلعم من الاثني عشر فكانت له خمس مناقب فصلى عليه لكل منقبة صلوة ويشهد لبعض الحاق الله كلام امير المؤمنين عم في نهج البلاغة واما روايتا المنع فيحملان ح على انهم سالوا رسول الله صلعم اعادة الصلوة ولم يكن هناك ما يسوغ الاعادة من المزايا فلذا اجابهم عم بان الجنازة لا يصلى عليها

مرتين

[illegible]

غرض الشيخ في تكرار الصلوة على الميت سواء كان قبل الدفن او بعده ما تقدم نفسه

ميتين اى من مصلٍ واحد لا بشرط فاس لم يتحقق ههنا وامرهم بان يدعوا له اى يصلوا عليه هم بانفسهم
بدون رسول الله ص او يدعوا له وان لم يكن بكيفية الصلوة وليس في الاعلام امرهم بالصلوة
عليه بانفسهم ولا تصريح فيه لعدم وجوبها مع انهم ربما لم يعلموا ذلك اولىتق عليهم ذلك بديهه
متابعته ص لعدم حسن المعرفة او غير ذلك فامرهم بمطلق الدعاء له واما المرتبة التي لا منع فيها من الاعادة
فلا يظهر لها من الاخبار وتخصيصها في خبر وسهل والحد في صف الاعصار بعيدا فالاولى لنا عدم الاعادة على من صلى مطلقا
وقد ظهر لك بما تلونا عليك ان الاظهر نظرا الى الاخبار استحباب الصلوة لمن لم يدرك الصلوة قبل الدفن
وعلى هذا فالظاهر حمل الكراهة في كلام الاصحاب على ما نقلنا من الذكرى اولا من تخصيصها بمن صلى على الميت
واما ما ذكره المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد من ان صلوة الجنازة واجبة كفاية فاذا فعلت سقطت
عن الكل بلا خلاف فلابد لمشروعيتها ندبا او وجوبا من دليل وليس ههنا دليل صالح لذلك مع على
تقدير الفعل لا معنى للوجوب اذ لا وجوب اجماعا ولا للندب لعدم القائل به على الظاهر الا ان يقول بالجواز
والكراهة بالمعنى الحقيقي معلوم الانتفاء فما بقي الا التحريم ثم ايد بروايتي اسحق ووهب وقال ولا معنى
لحملها على الكراهة بمعنى اقلية الثواب بالنسبة الى الصلوة على الميت الذي لم يصل عليه اذ لا معنى لنهي النبي ص
عن عبادة وتفويتها لقلة ثوابها وكثرة ثواب غيرها وان اريد المعنى الحقيقي الاصولي فقيل ذلك شرعا
لا يكون في العبادات ويلزم التحريم باعتقاد فعلها واجبا او ندبا وبقصد الثواب مع العلم بعدمه
ومع ذلك لا تزيل عن النفي والمنع الا هذه فنقول بها فيه تامل لان ما نقلنا من الاخبار مع علم صحتها
تصلح سندا للاستحباب للتسامح في ادلته كما هو المشهور على انه يمكن ان يقال ان الثابت اولا هو الرجحان
مع الاثم على الترك في الجملة والساقط بفعل البعض اجماعا هو الاثم المذكور فيبقى الرجحان لاصالة استصحابه
الى ان يثبت خلافه والقول بان الاثم على الترك فصل له والفصل علة للجنس فبعدمه يعدم الجنس فبعد
تسليم ذلك في الفصل والجنس لا نم كون الاثم فصلا لم لا يجوز ان يكون الراجح في حقيقة محصله ويكون الاثم
على الترك عارضا بالعرض له فبعدمه لا يلزم عدم رجحان الفعل هذا وما ذكره من عدم المعنى للندب لعدم
القائل به على الظاهر ففيه ان من الظاهر ان مراد المجوزين هو الجواز مع الرجحان الذي هو معنى الندب كما اعمله

اذ لا يجوز العبادة بنقيض الرجحان بناء على ما اعترف به هذا المحقق نفسه واما القائلون بالكراهة فبناء على ما ذكرنا من ان الظ

حمل حكمهم بالكراهة على كراهة التكرار من المصلي الواحد فلا اشكال ايضا في الحكم بالندب حينئذ واما على تقدير عموم

الكراهة فلظهور ان من حكم بكراهة العبادة حكم ايضا بوجوبها او ندبها اذ العبادة لا بد ان يكون كك والكراهة

لا تنافي ذلك لما حققناه في الاصول كيف ولو صح ما ذكره لزم منه الحكم بحرمة كل عبادة مكروهة وكل اهل من جوبه

مما لا يرجع النهي فيه الى وصف منفك كصيام الايام المكروهة وظاهر انهم لا يقولون بها ومن تامل فيما حققناه في

حواشي شرح مختصر الاصول بحث العبادة المكروهة ظهر له وجه اندفاع كلامه بما التفصيل علينا مثل ذلك فان تفصيله

هنا لا يناسب المقام والمحقق الثاني في شرح القواعد حكم بالتخيير في المعادة بين نية الوجوب باعتبار اصل

الفعل والندب باعتبار السقوط الفرض عنه انه لا كلام في صحة توصيف فعل بالوجوب باعتبار اصل الفعل

لكن الكلام هيهنا في الامر المصحح لقصد القربة بالفعل انه وجوبه او ندبه وظاهر ان وجوب اصل الفعل بعد

سقوطه لا يصلح لذلك اذ المصلحة لا يبعد بقاؤه وقت الفعل فلعله جعل المصحح هو رجحان الفعل وغرضه

انه يقصد التقرب بالفعل لرجحانه لكن له ان يجعله واجبا باعتبار وجوب اصله او ندبا باعتبار ندبه في الحال

فتامل الصلوة بعد الدفن على من لم يصل عليه اصلا فنقول انقلنا من الاصحاب في المسئلة الاولى من ان

من لم يدرك الصلوة على الميت صلى على القبر بما ذكروه من التحديدات او بدون تحديد يشمل بظاهره هذه الصورة

ايضا والعلامة في المنتهى خص كلامهم بهذه الصورة وكذا الاخبار من الطرفين واختار هو رجحان الصلوة

عليه ح بدون وجوب وجمع به بين الاخبار وفي المختلف لم يخص كلامهم بهذه الصورة بل نقل اقوالهم

واختار هو التفصيل بانه لو لم يصل عليه اصلا يصلى على القبر والا فلا وظاهره الوجوب في الصورة

الاولى ونفي الوجوب في الثانية مع المنع من غير تصريح بالحرمة او الكراهة وان كان ظاهره الاول احتج

على الاول بالعمومات الواردة بالامر بالصلوة على الميت وعدم صلوح الدفن للمانعية بقرينة ما ورد من الاخبار

في الصلوة بعد الدفن وعلى الثاني بما ورد من الاخبار بالمنع من الصلوة بعد الدفن فكانه جمع بين الاخبار

بتخصيص ما يدل على الجواز بما اذا لم يصل عليه وحملها على الوجوب وما يدل على المنع بما اذا صلى عليه وحملها

على الحرمة او الكراهة وكلام المحقق في المعتبر لا يخرج من اجمال فانه نقل من المفيد انه اذا لم يصل على الميت صلى

على قبره يوماً وليلة وعن الشيخ انه يصلى عليه يوماً وليلة واكثره ثلثة ايام ثم نقل طرفاً من اقوال العامة ثم قال
والوجه عندي انه لا يجب ولا امنع الجواز ولم يبين ان الكلام فيمن صلي عليه او شامل لمن لم يصل عليه او مخصوص
بالاخير لكن ظاهره عدم الاختصاص بالاخير واستدل على مختاره بان المدفون خرج بدفنه عن اهل الدنيا
فساوى من فني في قبره وقد تمسك بهذا الدليل العلامة ايضاً في النهي على عدم وجوب الصلوة بعد الدفن
كما نقلنا عنه وبانه لو جاز الصلوة بعد دفنه لصلي على الانبياء في قبورهم والعلماء وان تقادم العهد ثم استدل
ببعض الاخبار التي يفهم منها المنع بعد الدفن ثم قال وما روي من الصلوة على القبر فمحمول على احد امرين اما الجواز
واما الدعاء الحقيقي لا على الصلوة المعتادة وفيه انه صريح بعدم المنع من الجواز مع ان دليله الثاني صريح في
نفي الجواز ولا يخفى ضعف ما ذكره من الدليلين واما الاول فظاهر لمنع الخروج بالدفن عن صلاحية الصلوة عليه
واما الثاني فلان عدم الصلوة على الانبياء والعلماء مع تقادم العهد لعله باعتبار احد ما ذكر من التحديدات
المفقودة هنالك بل ان كان وجوب الصلوة او جوازها بعد الدفن انما هو بالنسبة الى الحي في
وقت موته من اهل الصلوة عليه ولم يصل عليها اذ لا يستفاد من الاخبار الواردة بالجواز الا ذلك وكذا
التمسك بالعمومات على ما نقلنا من المختلف لا يجري الا فيه ومع هذا لا يتجه الزام جواز الصلوة على الانبياء والعلماء
مع تقادم العهد فتامل واذ قد سمعت اقوالهم فصولا انك قد عرفت ان الجواز في المسئلة الاولى لا يخلو عن
رجحان فنحن نفهمها بطريق اولى واما الوجوب فالحكم به لا يخلو عن اشكال اذ الاخبار الواردة بالصلوة بعد
الدفن لا تنهض حجة على الوجوب سيما مع معارضتها بالاخبار الاخرى واما ما تمسك به في المختلف من العمومات
الواردة بالامر بالصلوة على الميت فلو كانت العمومات تصلح حجة لاثبات الحكم بها لكان دليلا قويا لكن
العمومات التي تمسكوا بها هي صحيحة هشام بن سالم انه سأل ابا عبد الله عم عن شارب الخمر والزاني والسارق
يصلى عليهم اذا ماتوا فقال نعم ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه عم قال قال رسول الله صم
صلوا على المرجوم من امتي وعلى القاتل نفسه من امتي لا تدعوا احدا من امتي بلا صلوة ورواية
طلحة بن زيد عن الصادق عم صلي على من مات من اهل القبلة وحسابه على الله وهذه الاخبار لا يخلو عن ضعف
في السند او قصور في الدلالة وانما العمدة فيه الاجماع وثبوت الاجماع بعد الدفن غير ظاهر نعم لو اطلع احد

بعد موته قبل الدفن واخر الصلوة الى الدفن فهل يمكن التمسك للوجوب بالاستصحاب لثبوت الوجوب عليه
بالعمومات والاجماع فيستصحب الى ان يثبت خلافه ولم يثبت اذ لا دليل على كون الدفن مانعا منها وورود اخبار
المنع عنها بعد الدفن لعدم صحتها لا تصلح حجة للحكم بالسقوط مع معارضتها بما هو اقوى منها
ويمكن ان يتمسك بثبوت الوجوب في هذه الصورة للوجوب فيمن لم يصل عليه ايضا بعدم القائل
بالفصل على الظ هذا ولو بنى هنا الظاهر ان الاحوط في هذه الصورة الصلوة بعد الدفن في اليوم والليلة
لعدم ظهور قول بالمنع فيها مع القول بالوجوب وعدم خلو دليله عن قوة واخبار المنع قد حملو
ها عليها واما بعد اليوم والليلة فالاحتياط لا يخرج عن اشكال لتصريح الاكثر بالمنع بعدها مع احتمال
كلامهم للشمول لهذه الصورة بل تخصيص العلامة في المنتهى له بها لكن لعل الرجحان للاتيان بها
خصوصا فيمن لم يصل عليه قبل الدفن واحوه والاولى قراءة ليصلي في الفعلين وجه الاولوية
هو المطابق لمختار المص ولما هو اقوى ولما هو المشهور بين الاصحاب اذ لا يظهر قول بالمنع في اليوم
والليلة وان صلى عليه غيره الا من المختلف في المدفون الذي صلى عليه غيره وما نقلنا عن المحقق
الاردبيلي في مطلق من صلى عليه كما لا يخفى فصلنا ثم لا يخفى ان قراءة الفعل الثاني معلوما ومجهولا
يتفاوت الحكم ولا تاثير فيه لقراءة الفعل الاول معلوما او مجهولا لكن الاظهر على تقدير قراءة الثاني
معلوما ان يقرء الاول ايضا معلوما واما على تقدير قراءة الثاني مجهولا فلك قراءة الاول معلوما ومجهولا
من غير ترجيح فافهم المدة المذكورة ابدا لانه اراد بالدوام عدم التحديد بمدة خاصة
بل ما بقي الميت اذ الظ من الروايات الواردة بالجواز ليس الا ذلك ولا دليل على الجواز بعد انعدامه
بالكلية ولعل مراد من لم يحد ايضا ذلك ولا يبعد حمل ما نقل عن ابن الجنيد من اعتبار عدم العلم
بتغير صورته ايضا على هذا المعنى والا فلا دليل على اعتباره وانما لم يذكر القول بالتحديد بثلثة
ايام لعدم دليل على التحديد بها وعدم وجود الرواية التي اشار اليها في الخلاف في الكتب المتداولة
والتحديد باليوم والليلة ايضا وان لم يوجد عليه دليل لكن لشهرته بين الاصحاب تعرض له وتردد فيه
وبين الدوام فتدبر اي يصلي من اراد الصلوة اه لا يخفى انه على قراءة المعلوم ينبغي تخصيص الامر بما بعد

الدفن او بعد مع

الدعوى او بمن صلى عليه غيره اذ قبل الدفن فمن لم يصل عليه اصلا لا وجه لاحتمال التحديد باليوم والليلة بل الظ
هو التخصيص بالاول وعلى الثاني يحمل يصلى على الندب وعلى الاول وهو الظ اذ التحديد المذكور في كلام
الاكثر انما وقع في الصلوة على القبر يحمل يصلى على الاعم من الواجب والندب اذ ظ الذكرى ان مختاره فمن
لم يصل عليه اصلا الوجوب ولو بعد الدفن وفي غيره الندب ويمكن حمل كلامه هنا على الندب في الجميع بان
يكون مذهبه عدم الوجوب بعد الدفن فمن لم يصل عليه اصلا ايضا لما نقلنا عن المعتبر فتدبر
ويمكن قراءته مبنيا للمجهول فلا يدل على التخصيص بما بعد الدفن لما ذكره من التحديد لما اشرنا اليه ويحمل
يصلى على الوجوب كما هو الظ موافقا للذكرى والخلف او الندب على احتمال لعوافقا للمنتهى فافهم
وهو قول لبعض الاصحاب وهو العلامة في المختلف لكن لم يصرح بما ذكره الش من عدم المشروعية بل كلامه
يحتمل الكراهة وان كان ظاهره ذلك كما اشرنا اليه فتذكر وهو الافضل اي من التشريك
بينهما فيما يتراءى من القطع اذ المص لا يقول بجوازه الا لضرورة ولهذا جعل قول العلامة والجماعة مقابلا
لهذا القول ثم ينبغي تقييد ذلك ايضا بعدم الخوف على الاولى والا فيتعين ذلك كما لا يخفى ومع الخوف عليهما
الظ تعين ما هو اقل ضررا ومع التساوي التخيير وافضلية الاتمام والاستيناف فمراده بعدم الخوف
على الثانية الخوف عليها ومعها فافهم ووجه الافضلية هو ما فيه من تعدد الصلوة وتكرار ذكر الله تع
وليس ما فيه من تخصيص الدعاء الذي هو ابلغ من التعميم كما ذكره في الذكرى وفيه تامل فتامل
وربما قيل بتعينه اذا كانت الثانية ذهب العلامة في التذكرة الى انه لو دخل في الواجب فجاء بعض من
ليصلي الصلوة عليه وجب الاكمال واستيناف الثانية ولو انعكس الحال جاز الاتمام والاستيناف
ومثله في النهاية ايضا الا ان فيها في الصورة الاولى الاقوى وجوب الاكمال والظ ان بناءه على عدم تجويز
قطع الصلوة الواجبة لاستدراك المندوبة بخلاف العكس او لو اتفقتا في الوجوب والندب فلعله
لا يرى التشريك في الاثناء لعدم تعرضه لاما لهذه صورة مجيء الثانية في الاثناء اصلا وانما حكم بما نقله الش
من التخيير بين اتمام الاولى وافراد الثانية او القطع والاستيناف عليهما تمسكا بصحيحة علي بن جعفر عما
والش جعل بناءه على عدم جواز التشريك في الاثناء اصلا في الوجه ولا يخفى ان بذلك لا يظهر الفرق بين الصورتين

لجريان ما ذكر من الوجه لعدم صحة التشريك في العكس ايضا على انه في التذكرة في مسئلة التشريك للجنابة المتعددة
في الصلوة ابتداء قال لو كانوا مختلفين في الحكم بان يجب على احدهم الصلوة ويستحب على الاخر لم يجزهم
بنية متحدة الوجه ولو قيل باجزاء الواحدة المشتملة على الوجهين بالتقسيط امكن فمع تجويزه اجزاء الصلوة
المشتملة على الوجهين لا ينبغي جعل بناء كلامه هيهنا على القطع بعدم الاجزاء فالاولى جعل بناء كلامه على
ما ذكرنا فتامل وليس على الوجه اذ بعد التسليم قصد الوجوب والندب يمكن ان يقصد لكل منهما
ما هو وظيفته كما نقلنا من التذكرة واستشكله في الذكرى وتبعه صاحب المدارك بانه فعل واحد من
مكلف واحد فكيف يقع على وجهين وحكم في الذكرى بانه يمكن الاكتفاء بنية الوجوب لزيادة الندب تاكيدا
قال في المدارك وهو مشكل ايضا لان الوجوب مضاد للندب فلا يكون مؤكدا له والحق انه ان لم يثبت
الاجتزاء بالصلوة الواحدة هنا بنص او اجماع وجب نفيه لان العبادة كيفية متلقاة من الشارع
فيقف اثباتها على النقل وان ثبت الاجتزاء بذلك كان الاشكال مندفعا بالنص كما في تداخل
الاغسال الواجبة والمستحبة وعلى هذا فيكون المراد ان الغرض المطلوب من الصلوة على الطفل يتادى
بالصلوة الواجبة على هذا الوجه كما يتادى وظيفة غسل الجمعة بايقاع غسل الجنابة في ذلك اليوم
انتهى ولا يخفى ضعف ما اورداه من الاشكال على التذكرة لجواز اتصاف محل واحد بوصفين متنافيين
من جهتين وهيهنا كذلك لان الوجوب بالنسبة الى احد الميتين والاستحباب بالنسبة الى الاخر
فلا يمتنع اجتماعهما في صلوة واحدة وكذا الحكم في نظائره كما في الاغسال فان الغسل الواحد يجوز
ان يكون واجبا باعتبار انه يحصل به رفع الجنابة ومستحبا باعتبار انه يحصل به وظيفة الجمعة وما اورده
في المدارك على الذكرى متجه لكن ما ذكره هو من التحقيق ايضا ليس بشيء لان اجتزاء الصلوة الواحدة
على الجنائز المتعددة في الجملة كانه لا خلاف فيه وورد به النصوص ايضا مطلقة والظاهر انه
يجوز ذلك مع اختلاف الميتين ايضا كما هو المشهور لاطلاق النصوص وخصوص بعضها ايضا
وان كان ضعيف السند ولا يجوز ذلك لمخالفته للقواعد لما ذكره من الاشكال اذ يجب ان يخصص
الاجماع والنصوص بصورة عدم الاختلاف في الوجه ويطرح النص الخاص لو لم يمكن تاويله

وعلى هيئة

وفي تقدير ثبوت الاجماع او النص في صورة الاختلاف ايض فالغرض تصحيح الحكم بحيث يوافق اصولهم وقواعدهم
وفي هذا ما ذكره من التفصيل والترديد لا وقع له واما ما ذكره في دفع الاشكال فضعيف لانه ان اراد
بتادي الفرض من الصلوة على الطفل بالصلوة الواجبة في هذا الوجه تاديه بالصلوة الواجبة على البالغ
من غير قصد الصلوة على الطفل فهو مع بعده وغرابته مما لم يقل به الاصحاب لانهم يشترطون قصد كل من
الجنائز نعم لا يبعد ما ذكره في الاغسال اذ يمكن ان يكون الغرض فيها هو التنظيف فعند الاتيان بغسل
الجنابة يوم الجمعة يحصل ما هو الغرض من التنظيف فيها فيتادى به وظيفة غسل الجمعة ايض واما تادى وظيفة
الصلوة على احدهما بالصلوة على غيره بمجرد حضوره عنده فهو غريب جدا وان اراد به تاديه بالصلوة بقصد
الوجوب على الطفل ايض فيتجه عليه انه اذا لم يكن الصلوة عليه واجبة فكيف يمكن قصد الوجوب بالنسبة
اليه وان تمسك بما في الذكرى من ان الوجوب تاكيد للندب فضعفه هو بنفسه وان اراد تاديه بقصد
الطفل ايض لكن لا في الوجوب بل في اصل الصلوة وانما يقصد الوجوب باعتبار البالغ فقط ففيه ان الكلام
مبني على ما هو المشهور بينهم من وجوب قصد الوجه في كل عبادة فلا بد على تقدير قصد الصلوة على الطفل
على رايهم من قصد الوجه ايض وهو الندب بالنسبة اليه فتامل   والرواية قاصرة عن افادة
المدعى اذ ظاهرها اه لانه اشار بقوله ظاهرها الى انه يمكن حملها على ما ذكره بتكلف بان تحمل على
ان شاؤا تركوا الاولى اي قطعوا الصلوة عليها وتركوها بحالها واستانفوا الصلوة عليهما فلا يرفعوا الاولى
حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة اي من الصلوة عليها التي هي صلوة عليهما وان شاؤا اتموا الصلوة
على الاولى ورفعوها ثم اتموا التكبير على الاخيرة اي اتوا بالتكبير اي الصلوة عليها تماما فلا يجيء فعله
وفيها احتمال اخر ايض وهو ان يحمل على انه يتم الصلوة على الاولى ويستانف للثانية كما هو الافضل
والمراد انه ان شاؤا تركوا الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة اي حتى يصلوا عليها ايض وان
شاؤا رفعوا الاولى واتموا التكبير على الاخيرة اي اتوا بصلوة تامة عليها ولعل الغرض منه
الاشارة الى عدم الباس بمثل هذا التاخير مع عدم الخوف بل ربما كان افضل لينال الاولى
بركة الثانية ايض وهو ايض بعيد لما في حمل قوله ثم فاتموا التكبير على الاخيرة على ما ذكر من التكلف

الصلوة على

بل ظاهره ما نقله المص من التشريك والتخيير بعد تمام الصلوة على الاولى بين تكلها بين رفعها من التكبير على
الثانية ليفي وبين رفعها واتمام تكبير الاخيرة بعله على ان الرواية في الكافي والتهذيب هكذا وان شاء
رفع الاولى واتموا ما بقي على الاخيرة ولا ريب ان دلالته على التشريك ح اظهر جدا وكان الش وغيره ممن نقل
الرواية على ما ذكره هيهنا تبعوا العلامة حيث نقلها على هذا الوجه اما سهوا او نقله بالمعنى والا فهو نقلها عن التهذيب
والظ انه من التهذيب كسائر ما ينقله عنه وهي في التهذيب على ما نقلنا على انه على تقدير وجودها على ما ذكروه ليفي
فيكفي وجودها في الكافي والتهذيب على ما نقلنا مع صحة سندها فتامل   هذا مع تحريم قطع الصلوة
الواجبة وفي الذكرى بل الصلوة العبادة وتخصيص الش بالصلوة لان الكلام فيها وزيادة احترامها
فيكون ادخل في الزجر هنا هذا وانت خبير بان العمدة في تحريم قطع الصلوة او مطلق العبادة الواجبة
هو الاجماع وظ عدم ثبوته فيما نحن فيه والتقييد بالواجبة لعدم تحريم قطع العبادة المندوبة
عندنا الا الحج والعمرة لوجوبهما بالشروع وفي الاعتكاف ثلثة اوجه الوجوب بالشروع والوجوب بمضي
يومين وعدم الوجوب نعم يكره قطع العبادة المندوبة بالشروع فيها وبيانا كالكراهة في الصلوة وفي
الصوم بعد الزوال كذا في قواعد المص   ما كانوا يتعرضون للنية لان الشارع لكونها امرا قلبيا هو
القصد الى الفعل اذ لا يمكن فعل بالاختيار بدون القصد اليه فلا حاجة الى اشتراط النية فافهم
ان كان على الجميع او على الاولى والا فيخفى انه يمكن فرض وقوع الخوف على الاولى فانه اذا فرض حضور
الميت الثاني في التكبير الثالث ففي صورة القطع والاستيناف يكون الادعية اربعا او خمسا وفي
صورة التشريك ستا ولو قيل انه في صورة الخوف على الاولى لا يلزم من افضلية التشريك جواز
القطع بل له ان يتم الاولى ويستانف على الثاني فلا مقتضي لجواز القطع فيه فنقول يمكن فرض انه
لا يتيسر رفع الاولى الا بعد الفراغ من الثانية ليف فلا ينفع اتمام الاولى والاستيناف للثانية بل يزيد
الضرر فيكون القطع احفظ هنا ولا يخفى انه في صورة الخوف على الجميع ليف يتوجه ما ذكرنا ولا يجري فيه
القول المذكور اصلا ولا يخفى ليف انه على ما ذكرنا من جواز فرض ان لا يتيسر رفع الاولى الا بعد الفراغ
من الثانية يظهر ان في التشريك في الصورة التي فرضناها يلزم ملك الاولى فقد سبع ادعية بما ذكرنا

من الست انا

من الست انما هو مع تيسر الوقف ويظهر ايضا انه يجري فرض الخوف على الاولى في صورة حضور الميت الثاني الى
التكبير الثالث ايضا فانه لا بد من مكث الاولى حينئذ في التشريك بقدر ست ادعية بخلاف القطع اذ فيه اربع
ادعية او خمس وكذا في التكبير الرابع مع الاتحاد في الجنس اذ في التشريك لا بد من المكث بمقدار خمس ادعية
وفي القطع اربع ادعية وفي جميع هذه الصور يجري الخوف على الجميع ايضا فظهر بما قررنا ان حكم الشارح
بالتعدد لا وجه له سوى تعدد وقوع الخوف بمقدار الادعية وظاهر انه لا يتوهم بما يلوح منه من التفريع
على المهم المذكور ان من فرض الخوف على الجنائز باعتبار طول الصلوة ليس بغافل عن تعدد ذلك
بل غرضه بيان الحكم على ذلك الفرض النادر نعم لو كان ما ذكره لا يجري الا في فرض نادر من صور الخوف فلعل
للتفريع وجها فتامل نعم يمكن فرضه نادرا اه حاصله انه يمكن فرض الخوف على الثانية باعتبار تعدد
الدعاء مع اختلاف الميتين في الدعاء فيه انه اذا اختلف الميتان في الدعاء يتعدد الدعاء ولا بد من الاتيان
بوظيفة كل منهما في التشريك في الاثناء يختلفان فيه لا محالة فلا بد من تعدد الدعاء وح ربما يحصل الخوف
باعتباره مثلا اذا كبر على جنازة تكبيرتين مع دعائهما ثم حضر جنازة اخرى فاذا اشرك بينهما يكبر
الثالثة فيدعو للاولى دعاء المؤمنين وللثانية يتشهد الشهادتين ثم يكبر الرابعة ويدعو
للاولى دعاء الميت وللثانية يصلي على النبي ص فيمكث الثانية بقدر ست ادعية واذا استانف
الصلوة لا تمكث الا بقدر اربع ادعية او خمس فيمكن ان يحصل الخوف بهذا الاعتبار وقوله بحيث
يزيد ما تتكرر منه على ما مضى من الصلوة اي بحيث ينضاف ما تتكرر من الدعاء بعينه بعد حضور
الميت الثاني الى ما مضى من الصلوة والمراد ان الخوف على الميت الثاني باعتبار تعدد الدعاء
انما هو في صورة اضافة تكرار ما دعي به مرتين بعد حضوره الى ما مضى من الصلوة اي الى اعادته
وذلك لان الجنازة الثانية لا بد من مكثها بمقدار ما بقي من الصلوة وكذا بمقدار اعادة ما مضى
منها سواء قطع ام شرك وفي التشريك ربما ينضاف الى ذلك تكرار ما تتكرر من الادعية
الباقية بعينه بخلاف القطع اذ لا تكرار للباقية بعينها مع القطع وهذا كما اذا كان حضور
الميت الثاني قبل التكبيرة الرابعة او عندها مع اتحاد الميتين في الجنس واما اذا حضر عند الرابعة

مع اختلاف الميتين فلا يتفاوت الحال اذ لا يتكرر الدعاء الباقي الذي هو دعاء الميت بعينه بل يدعو الكل بينهما وطرفيه
فسواء قطع او شرك لا بد من خمس ادعية وكذا اذا احضر عند التكبيرة الخامسة مطلقا اذ لم يبق دعاء حتى
يتكرر نعم مع اتحاد الميتين في الجنس لا يتفاوت الحال في الدعاء التقديري لا بد من اربع ادعية ومع الاختلاف يكون
التشريك اخف اذ مع القطع لا بد من خمس ادعية ومع التشريك اربع هذا ولعله انما اضاف اضافة ما يتكرر الى
ما مضى دون ما مضى وما بقي جميعا مع اشتراك التشريك والقطع فيهما مع اضافة ما يتكرر في التشريك دون القطع باعتبار
ان نظره الى المكث الذي يكون باعتبار حضور الميت الثاني والمكث بقدر ما بقي ليس كذلك اذ ما بقي باق سواء
حضر الميت الثاني ام لا فالمكث الحاصل باعتبار حضور الميت الثاني في القطع انما هو بقدر تكرار ما مضى وفي
التشريك هو ذلك مع تكرار ما يتكرر بعينه مما بقي ليتم ففي التشريك ينضاف ما يتكرر مما بقي الى ما مضى في ما يحصل الخوف
باعتباره ويمكن ان يكون المراد باضافة ما يتكرر الى ما مضى اضافة مجموع مرتبة يعني ان الخوف باعتبار التعدد انما هو اذا
انضاف الى ما مضى اعني اعادته دعاء يتكرر بعينه بعد حضور الميت الثاني واما اذا لم ينضف اليه دعاء كما في صورة ما لو كان كذلك
بان لم يبق دعاء او بقي ولكن لا يتكرر بعينه فلا يكون التشريك اثقل بل قد يكون مثل القطع وقد يكون اخف
منه كما فصلناه وعلى هذا فلا حاجة الى الاعتذار لاضافة ما يتكرر الى ما مضى دون ما مضى وما بقي جميعا على ما فعلنا
في الوجه الاول هذا وانا مكثت بعد ذلك لشدة حصول الخوف باعتبار هذه المدة القليلة هذا ما سنح لي في اوائل
زمن التدرج عند اشتغالي بقراءة هذا الكتاب على الوالد العلامة قبل ملاحظة ما كتبه سلطان العلماء في حل
هذه العبارة وبعد ملاحظته انصفت من نفسي ترجيح ما افاده على ذلك ولا بأس ان ننقل ما كتبه بعبارته
وهي هذه حاصل الكلام ان في صورة الخوف على الميت الثاني لا احتياج الى القطع والاستيناف بل التشريك يعمل
عمله في الخفة وهذا على تقدير الاكتفاء بالتكبيرات من غير دعاء مطلقا نعم قد يختلف باعتبار تعدد الدعاء واختلافه
بمعنى قراءة دعائين مختلفين في التكبيرات للميتين وان كان الميتان من جنس واحد وهذا في صورة تزيد
ما يتكرر من الدعاء اي ما يقرأ للميت الثاني في حال التشريك سابقا انه للميت الاول بعينه على ما مضى من الصلوة
قبل الاستيناف او التشريك فانه في هذه الصورة يكون التشريك اثقل من الاستيناف اذ ثمة صورة
الاخير مشتركة بينهما وكذا ما قرء للميت الثاني في التشريك ولم يقرأ للميت الاول بعينه كالدعاء الواقع في

اختلاف الميتين في الجنس لو كان مشتركًا بين التشريك والاستيناف فلم يبق التزايد بينهما إلا باعتبار المتكرر
الذي اشتمل عليه التشريك وما مضى الذي اشتمل عليه الاستيناف فلو زاد ما يتكرر على ما مضى كان التشريك أثقل نقل
من الاستيناف بخلاف ما لو لم يزد ما يتكرر على ما مضى كما إذا أحضر الميت الثاني في حالة التكبيرة الرابعة مع اختلاف الميت
فإن المتكرر بعينه حينئذ لا يكون إلا ثلاثة أدعية للميت الثاني فإن دعاءه في الرابعة لا يتكرر بعينه فإن المتكرر في
مساوٍ لما مضى فإنه أيضًا هذه الثلاثة بعينها حينئذ فيساوي التشريك للقطع فإن في كل منهما خمسة أدعية وقد لا يكون
التشريك أثقل فلا يحتاج إلى القطع وكذا لو كان إحضار الميت الثاني في حالة التكبيرة الخامسة فإن المتكرر
حينئذ لا يكون أزيد مما مضى بل قد يكون مساويًا وهو في صورة اتحاد الميت وقد يكون أقل وهو في صورة
اختلاف الميت أيضًا فلا يكون التشريك أثقل فينحصر ثقل التشريك وجواز القطع في صورة الزيادة
المذكورة ونقيسه باعتبار وقوع الخوف وعدمه باعتبار هذه المدة القليلة الحاصلة بهذه الزيادة
والنقصان وخصوصًا بالنسبة إلى الميت الثاني فقط انتهى ولو قيل إن في الاستيناف لا بد من
الإتيان بأربع ولكن لتكرار ما مضى وفي التشريك لا بد مما يبقى أيضًا ومع تكرار جميع الأدعية فإن زاد المتكرر على
ما مضى بأن يكون التشريك في التكبير الرابع أو قبله فالتشريك أثقل باعتبار زيادة تكرار ما بقي أيضًا
وإن لم يكن زائدًا بأن يكون حضور الميت الثاني بعد الإتيان بالأربع فلا يتفاوت الحال لأن في كل
من التشريك والقطع لا بد من أربع أدعية هنا مع اتحاد الميتين في الجنس وأما مع الاختلاف فإن بقي
دعاء الميت فلا يتفاوت الحال باعتباره إذ في كل من التشريك والقطع لا بد من الإتيان بوظيفتهما
فالاعتبار بالتكبيرات السابقة فإن أتى بجميعها فلا يتفاوت الحال وإن بقي بعضها فالقطع أخف
وإن أتى به أيضًا فالتشريك أخف إذ مع القطع لا بد من الإتيان بجميع ما مضى مع وظيفة الميت الثاني
ومع التشريك يكفي الإتيان بالثلاثة الأول مع وظيفته ويتلخص مما قررنا أن الخوف على الثانية في التشريك
لا يكون إلا في صورة زيادة ما يتكرر بعينه على ما مضى كما أفاده فافهم هذا ولو كان القطع مع الاستيناف أفضل عليهما كما هو
في كلام الذكرى وقد قال العلامة والجماعة أما الوجه لكلام على الأعم منه ومن القطع واستيناف الصلاة على
الأخيرة ثم على الأولى فيكون القطع في جميع الصور أخف من التشريك بالنسبة إلى الثانية إلا بعد تمام الأدعية

للاول وهو ظ ويمكن ان يتكلف ويقال ايض انه ليس مراد المص ان علي ما ذكره من احتمال التشريك يتجه
القطع مع الخوف بل مراده ترجيح توجيهه للرواية علي توجيههم باستلزام توجيههم قطع الصلوة الواجبة
بدون ضرورة لانه اذا جاز الاتمام والاستيناف علي ما ذكروه فلا وجه لجواز القطع ثم استدرك
ذلك بانه الا ان يكون مع الخوف وظ انه ح يصح ما ذكره باعتبار الخوف علي الثانية فقط مطلقا
اذ القطع والاستيناف يكون اخف علي الثانية بالنسبة الي الاتمام والاستيناف مط ولا حاجة
الي ما ذكره الش من التقييدات فتامل ثم في قوله في اخر الحاشية وخصوصا بالنسبة الي الميت
الثاني فقط مناقشة وهي ان وقوع الخوف باعتبار هذه المدة القليلة اذا كان نادرا مستبعدا
جدا فليس وقوعه بالنسبة الي الثاني فقط بابعد من وقوعه بالنسبة اليهما بل الامر بالعكس ويمكن
توجيهه بان المراد وقوع الخوف المذكور نادر جدا ثم وقوع احد اقسامه وهو ما اذا كان في
الفرض المذكور علي خصوص الميت الثاني لا الاول ولا الجميع اندر جدا وهو كك جدا
والاولى اولي اي رعاية التذكير والتانيث اولى من التاويل او التاويل بالميت لشيوعه اولى
من التاويل بالجنازة الخامس دفنه اجمع العلماء كافة علي وجوب الدفن لامر النبي ص
وكونه علي الوجه المذكور مقطوع به في كلام الاصحاب وغيرهم وكان دليله الاجماع والتاسي
عن وضعه في بناء ونحوه اذا كان علي وجه الارض واما البيوت المبنية في قعر الارض
كالسردابات المتعارفة فلا يبعد اجزاء الوضع فيها لصدق المواراة في الارض لكن ينبغي
فيها وفي القبر مط اختيار من التابوت لكراهة دفنه بالتابوت اجماعا علي ما نقل في المبسوط
مستقبل القبلة اه وجوب استقبال القبلة علي ما ذكر هو المعروف بين الاصحاب ونقل
ابن حمزة في الوسيلة ذلك مستحبا حجة المشهور التاسي بالنبي ص والائمة عليهم السلم
وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلم قال كان البراء بن معرور التميمي والانصاري
بالمدينة وكان رسول الله ص بمكة وانه حضره الموت وكان رسول الله ص والمسلمون يصلون
الي بيت المقدس فاوصى البراء اذا دفن ان يجعل وجهه الي رسول الله ص الي القبلة فجرت به السنة

وانه

وان اوصى بثلث ماله فمقتضى الكتاب حجيته والسنة والحكم بوجوب التاسيع لا يخ عن اشكال وكذا لا تجريان
السنة على الوجوب كيف وفي الخبر جريان السنة في الوصية بالثلث ليس فقول ابن حمزة لو لم يكن اجماع على
خلافه لا يخ عن قوة وفي اخر رواية العلا بن سيابة وادخلته اللحد ووجهته للقبلة وليس فيه الا اصل
التوجيه للقبلة لا كيفيته مع عدم ظهور الوجوب لعدم الامر فتامل   نحو قامته معتدلة المستفيد
صحيحة ابن البختري عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي وقال
بعضهم قامة الرجل حتى يمد الثوب على راس من في القبر واما اللحد فبقدر ما يمكن فيه الجلوس قال ولما
حضر علي بن الحسين الوفاة اغمي عليه فبقي ساعة ثم رفع عنه الثوب ثم قال الحمد لله الذي اورثنا
الجنة نتبوأ منها حيث نشاء فنعم اجر العاملين ثم قال احفروا لي حتى تبلغوا الرشح قال ثم مد الثوب
عليه فمات ع وفي الكافي روى سهل بن زياد قال روى اصحابنا ان حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم
الى الثدي الى اخر الرواية الاولى وقد ظن صاحب المدارك ان الحكاية في الرواية الاولى من كلام ابن
البختري وفي الثانية من سهل بن زياد لان الامام لا يحكي قولا مع انه خبير بان حكاية الامام قول
اصحابه لكان غير متعارف لكن نقل حكاية وفاة زين العابدين ص ظاهر انه من كلام الامام فيبعد
توسيط الاجنبي بينهما فالظ ان يكون ذا التاليف منه ع ويكون المراد بالبعض بعض ابائه عليهم السلام
وحكاية قول ابائهم في كلامهم عليهم السلام غير عزيز وعلى هذا فالمراد الاشارة الى استحباب كل من الطرق وعلى
هذا فمعنى الرواية الثانية ليس من تتمة الرواية المرسلة التي رواها سهل عن اصحابنا لا من كلام سهل وعلى
ليس ما في الفقيه حيث قال وقال الصادق ع حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى قوله يمكن الجلوس فيه لكن
الاولى مع ذلك العمل بالترقوة التي وقعت في الرواية بلا شبهة وروى السكوني عن ابي عبد الله ع ان النبي ص
نهى ان يعمق القبر فوق ثلثة اذرع والظاهر ان القامة المعتدلة تزيد على ثلثة اذرع وان الى الترقوة يقرب
منها ثم على تقدير كون التحديدين من الامام يمكن ان يجعل القامة افضل المراتب ثم بعده الترقوة
كما فعله الشيخ او يجعل كلاهما فردا للمستحب كما فعله جماعة من الاصحاب وعلى الاول لا ينبغي جعل اقل الفضل   جبله بدر
الى الترقوة كما فعله الشيخ بل ينبغي جعله اوسط المراتب وجعل الاقل الى الثدي الا ان يكون مراده كونه

كونه انزل الفضل بالنسبة الى القامة مطلقا وعلى الثانى لا ينبغى الاقتصار على القامة والترقوة كما فعله الجماعة بل

ينبغى اضافة الثدى اليهم ثم الظاهر من الخبر رعاية قامة من دخل القبر لا القامة المعتدلة كما ذكره المص ثم لما ضم التحديد

بالترقوة هو ذلك كان نظائره ويمكن التوفيق ان المراد من القامة اليهم هو المعتدلة وكلا يخرج منه قوله

حتى يصل الثوب على رأس من في القبر اذ محل من في القبر اليهم على معتدل القامة فافهم واما في الخبر عن وصيته

ذيب العابدين عم من الخوض حتى يبلغوا الرشح ففى بعض النسخ بالسين المهملة والخاء المعجمة ولعل المراد التراب

الثابت الذى علم بتحولث وفى بعضها بالشين المعجمة والحاء المهملة الى التراب الندى الذى فيه رشح الماء

وعلى التقديرين فلا يبعد ان يكون حكمه مختصا بما علم من دفنه فيه فلا يمكن اثبات الحكم الكلى به مع مافيه

من الاشتباه فتامل   ووضع الجنازة عند قرب باب القبر استحباب وضعها عند قرب القبر بذراع على

او ثلث مشترك بين الرجل والمرءة لاطلاق الروايات كرواية محمد بن عجلان عن ابى عبد الله عم اذا جئت بالميت

الى قبره فلا تفدحه بقبره ولكن ضعه اسفل منه بذراعين او ثلثة اذرع ودعه حتى يتاهب للقبر ولا

تفدحه به فاذا ادخلته الى قبره فليكن اولى الناس به عند رأسه وليحسر عن خده وليلصق خده

بالارض الحديث ومرسلة محمد بن عطية قال اذا اتيت باخيك الى القبر فلا تفدحه ضعه اسفل من القبر

بذراعين او ثلثة حتى ياخذ اهبته ثم ضعه فى لحده وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله عم قال

ينبغى ان يوضع الميت دون القبر هنيئة ثم واره فاما استحباب وضعها عند رجليه فهو مخصوص بالرجل

لما سيذكر ان المرءة توضع مما يلى القبلة وعلل ذلك بانه ايسر لفعل ما هو المستحب من ان يسال الرجل

سابقا برأسه والمرءة عرضا واختيار خصوص جهة القبلة فيها لشرفها فتامل   ونقل الرجل

بعد ذلك فى ثلث دفعات اى الدفعات الثلث بعد وضعها قرب القبر كما هو ظاهر عبارة الاكثر وصريح

بعضها كالمنتهى فلا يتوهم ان النقل للثانى الوضع الاول ثم ظاهر جمع منهم اطلاق الحكم بالنسبة الى الرجل والمرءة

كما فى المنتهى والفقيه وفى المبسوط والنهاية خصه بالرجل كما فعله هنا   والسبق برأسه حالة

الانزال المستند فيه مرفوعة عبد الصمد بن هرون قال قال ابو عبد الله عم اذا ادخلت الميت القبر

ان كان رجلا يسل سلا والمرءة توخذ عرضا لانه استر ورواية زيد بن على عن ابائه

عن ابائه

ينبغى على العلل اعتبار ررة الميت
والعلة عدم ررة الاخر

عن امير المؤمنين

عن امير المؤمنين ع قال ليسل الرجل سلا وليتقبل المرأة استقبالا ويكون اولى الناس بالمرأة في مؤخرها وفي
الكتب الاخبار الثلاث تسل الميت من قبل رجلي القبر من غير تفصيل لكن الشيخ في الخلاف ادعى الاجماع على ان
المرأة تنزل عرضا من قدام القبر فليتبع والاخبار خالية عن اللفظات بل ليس فيها الا وضعها
قرب القبر ثم نقلها اليه كما نقلنا من صحيحة عبد الله بن سنان وروايتي محمد بن عجلان ومحمد بن عطية
لكن الصدوق في علل الشرايع نسبها الى الرواية حيث نقل رواية محمد بن عجلان ثم قال وروي في حديث
اخر اذا اتيت بالميت القبر فلا تفدح به القبر فان للقبر اهوالا عظيمة وتعوذ من هول المطلع
ولكن ضعه قرب شفير القبر واصبر عليه هنيئة ثم قدمه قليلا واصبر عليه ليأخذ اهبته ثم قدمه
الى شفير القبر ولا يخفى ان ظاهر قوله ع ثم قدمه الى شفير القبر انه يقدمه الى شفيره ويصبر عليه ثم ينزل الى القبر
والا لكان الظاهر ان يقال ثم ينزل الى القبر وبما هذا فينطبق على ما ذكره الاصحاب من النقل ثلث دفعات
بعضهم قرب القبر بالمقيم مع اللبث شفير القبر لكن رواية يونس قال حديث سمعته عن ابي الحسن
موسى ع ما ذكرته وانا في بيت الا كان على ثقيل اذا اتيت بالميت شفير قبره فامهله ساعة فانه يأخذ
اهبته للسؤال فتامل ونزول الاجنبي معه لا الرحم يعني ليس المراد استحباب نزول الاجنبي بل
استحباب ان لا ينزل الا الاجنبي وكراهة نزول الرحم واستدل في المعتبر على كراهة نزول الرحم في الرجل
بان ذلك يقسي القلب والرحمة صفة مرادة من الله تعالى وعلى استحبابه في المرأة بانها عورة وبرواية
السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع مضت السنة من رسول الله ص ان المرأة
لا يدخل قبرها الا من كان يراها في حياتها انتهى ولا يخفى ضعف التعليل الاول واستنباطه مما في رواية
عبيد بن زرارة من منع ابي عبد الله ع من طرح التراب على ذوي الارحام معللا بان ذلك يورث القسوة
في القلب ومن قسي قلبه بعد من ربه مشكل جدا اذ لعل ايراث طرح التراب للقسوة كان بالخاصية فلا يمكن
قياس غيره عليه مما يتوهم فيه ذلك بل ربما صار مثل ذلك سببا لرقة القلب كيف والايراث المذكور يتوهم
في غير النزول ايضا من حضور جنازته وتولي تجهيزه وتكفينه وتلقينه وغير ذلك مما لم يقولوا بكراهة
على انه قد ورد في رواية عبد الله بن محمد بن ... قال قلت لابي عبد الله ع ان الوالد لا ينزل في قبر ولده والولد ينزل

في قبر ولده وفي رواية عبد الله العنبري قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يدفن ابنه فقال لا يدفنه في التراب
قال قلت فالابن يدفن اباه قال نعم لا باس وفي رواية عبد الله بن راشد عن ابي عبد الله ع قال الرجل ينزل في قبر والده
ولا ينزل الوالد في قبر ولده فالظاهر تخصيص الكراهة بالوالد لا التعميم في ساير الارحام على ما ذكروه خصوصا مطلق الولد
كما اشار اليه الشارح هنا مع ما ورد فيه من الاخبار بعدم المنع واما حمل تلك الاخبار على خفة الكراهة في الولد
كما اشار في شرح الشرايع فانما يتجه لو كان لهم دليل صالح على العموم وقد عرفت حال دليلهم ويؤيد نفي علم
عموم الكراهة ما هو المشهور من نزول امير المؤمنين ع والعباس الى قبر النبي ص وما روي في اخبارنا من امر النبي
حين دفن ابراهيم ابنه ص امير المؤمنين بنزوله والحاده ابراهيم وانه نزل فالحده في لحده وفيه انه قال للناس
عند ذلك انه لا ينبغي ان ينزل في قبر ولده اذ لم يفعل رسول الله ص فقال لهم رسول الله ص يا ايها الناس
انه ليس عليكم بحرام ان تنزلوا في قبور اولادكم ولكني لست آمن اذا حل احدكم الكفن عن ولده ان
يلعب به الشيطان فيدخله عند ذلك من الجزع ما يحبط اجره هذا وفيما كتبنا ما ذكرنا ان العلامة
في المنتهى حكم اولا باستحباب ان ينزل الى القبر الولي او من يامره الولي ان كان رجلا وان كان امرأة
لا ينزل الا زوجها او ذو رحم لها اتفاقا لانه وفاق العلماء واستدل عليه برواية الجمهور عن عمر انه قال
انما يلي الرجل اهله وبرواية ابي داود انه لما توفي النبي ص الحده العباس وعلي واسامة وبما سبق في رواية
محمد بن عجلان فليكن اولى الناس به عند راسه وبما نقلنا من رواية السكوني في المرأة وبانها
حالة يطلب فيها الرفق بالميت فكان ذو الرحم اولى ثم ذكر بعد ورقتين تقريبا انه يكره للاب ان
ينزل التراب على ولده وكذا ذو الرحم لرحمه واستدل بما نقلنا من رواية عبيد بن زرارة ثم قال ويكره لما ذكرناه ان ينزل الاقرب
الى القبر لئلا يضعف للعلة ولا يخفى ان الجمع بين الكلامين لا يخلو عن اشكال لعدم العلة بالقرب بل قوة كلامه الاول وضعف
فتامل واما المرأة فما نقل من رواية السكوني فيها يفيد المنع من نزول غير من يجوز له النظر من غير تخصيص بالرحم
على ما ذكره فلا باس بالمحرم بالمصاهرة او الرضاع بل بملاحظة القواعد على ما هو الاقوى فيها وينبغي تخصيص الرحم
في كلامهم بالمحرم منه فيخرج نحو ابن العم والخال وعلى هذا فالمراد بالاجنبي في قولهم ثم اجنبي صالح ما يتناول غير المحرم
من الرحم فافهم   والزوج اولى بها منه لما سبق في بحث الغسل من موثقة اسحق بن عمار الزوج احق بالمرأة

في تكفينها في قبرها

حتى يضعها في قبرها فنذكر فان رأه صالحة لعل التقييد بالصالحة لاستحباب اضجاعها ولا لضعف رواية السكوني
تقدم عن غير الصالحة ليفهم من الامر وفي المنتهى ذكر ان الرجال اولى بدفن الرجال بلا خلاف بين العلماء لانه فعل يحتاج
الى قوة ويكون له بطش وقوة والنساء ليس كذلك ثم ذكر ان الرجال اولى بدفن النساء ايضا واستدل ايضا بالتعليل
السابق وبان النبي ص لما ماتت ابنته امر ابا طلحة فنزل في قبرها ولم يعلم فعل النساء ذلك في عهد النبي ص ولا في
عهد واحد من اصحابه ولا يخفى ان ظاهره تعميم الحكم من غير تخصيص بصورة وجود المحرم من الرجال فتامل
وحل عقد الاكفان المستند مع الاجماع على ما نقله في المدارك صحيحة ابي حمزة قال قلت لاحدهما ع يحل كفن الميت
قال نعم ويبرز وجهه وصحيحة على ابن الحكم عن رجل عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن عقد كفن الميت قال
اذا ادخلته القبر فحلها كذا في التهذيب وفي المنتهى في الصحيح عن ابي بصير لا تترك الا ان يكون قد نقلته في موضع آخر
ليفهم على ما وصفه فليراجع ولا يستحب حل عقد الكفن ليستحب ايضا للنازل حل ازراره كما قاله المفيد وجماعة للامر به
في رواية ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله ع وما في رواية محمد بن اسمعيل بن بزيع من انه رأى ابا الحسن ع دخل القبر
ولم يحل ازراره يمكن ان يحمل على انه لبيان الجواز فتامل ووضع خده الايمن على التراب يدل عليه ما سبق
في رواية محمد بن عجلان ويحسر عن خده ويلصق خده بالارض ومثله رواية اخرى ايضا عن محمد بن عجلان
وما في حسنة علي بن يقطين بابراهيم عن ابي الحسن ع وان قدر ان يحسر عن خده ويلصقه بالارض فليفعل
ورواية محفوظ الاسكاف عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت ان تدفن الميت فليكن اعقل من ينزل في قبره
عند رأسه وليكشف عن خده الايمن حتى يفضي به الى الارض واما شق الكفن فالمشهور بين الاصحاب كراهته
وعلله في المنتهى بما فيه من اضاعة المال من غير نفع وقد امر بتحسين الاكفان وتجويدها نحو اجلالها وحفظها
وفي موثقة ابن ابي عمير وعلي بن حسن بن فضال عن غير واحد عن ابي عبد الله ع قال الشق الكفن من عند راس الميت
اذا ادخل قبره وفي الحسن بابراهيم عن ابن ابي عمير ايضا عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع قال الشق
الكفن اذا ادخل الميت في قبره من عند راسه ولا يخفى ظهورهما في استحباب الشق وما ذكره من التعليل لا يصغى
اليه مع معارضة الروايتين لكن لا يبعد حمل الشق فيهما على الحل والفتح ليتحد وجهها كما ذكره الاصحاب
موافقا للروايات السابقة فالاولى علم الشق فتامل تحت خده او في مطلق الكفن او استحباب وضع التربة

وفي المنتهى لم يضعف الروايتين وفي المدارك
يحتمل ... الصواب ... والا ان
منه

المبارك شعره مشهور بين الاصحاب لكن اختلف كلامهم في موضعه ففي المقنعة تحت خده وفي اقتصاد الشيخ
والرسالة الغرية في وجهه وقيل في لحده مقابل وجهه وهذا القول لم نقف على قائله الاقتصاد ونقله في المبسوط
عن الشيخ وقيل في كفنه وقال في الخلاف الكل جائز لان التبرك موجود في الجميع اشارة الى عدم النص فيه وتعينه
فيه على الخصوص وانما المستند فيه التبرك وهو موجود في الجميع وقد صرح بذلك الشه في الذكرى ومن
من المحققين المتبحرين كالشارح في شرح الارشاد والمحقق الاردبيلي وغيرهم وصاحب المدارك والمط
ان غرض الشيخ صحيحا لنفي ذلك والتخصيص باحد الثلثة ليوافق احد اقوال الاصحاب الذين عينوا
لها موضعا لانا التبرك يحصل بمجرد وضعها معه كيفما اتفق ولم يتعرض لقول الاقتصاد وكانه
زعم انه قول المفيد بعينه حيث نقل في شرح الارشاد عن الشهيد انه قال الافضل جعلها تحت خده كما
قاله المفيد في المقنعة والشيخ في الاقتصاد مع انه في الذكرى جعل الاحسن جعلها تحت خده كما قاله المفيد
في المقنعة ثم نقل قول الاقتصاد ملحقه والقولين الاخيرين ولا يخفى ان الحكم لوجود القولين كما ترى
وفي المنتهى علل الحكم بطلب البركة والاحتراز من العذاب والستر من العقاب ثم قال وقد روي ان امراة
كانت تزني وتضع اولادها فتحرقهم بالنار خوفا من اهلها ولم يعلم به غير امها فلما ماتت دفنت
فانكشف التراب عنها ولم تقبلها الارض فنقلت عن ذلك الموضع الى غيره فجرى لها ذلك فجاء اهلها
الى الصادق عليه السلام وحكوا له القصة فقال لامها ما كانت تصنع هذه في حياتها من المعاصي فاخبرته بباطن
امرها فقال عليه السلام ان الارض لا تقبل هذه لانها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله اجعلوا في قبرها
شيئا من تربة الحسين عليه السلام ففعل ذلك فسترها الله سبحانه ونقل في الذكرى عن الشيخ نجيب الدين في درسه
ان هذا يصلح ان يكون متمسكا لحكم الاصحاب في ذلك الدلالة وفيه ما فيه ولا يخفى ان التبرك كذا
بالمعنى المذكور يصلح مستندا لمطلق استحباب وضع التربة معه كما ذكره الشيخ في المبسوط وجماعة
من تبعه واما من خصه بموضع خاص فالظاهر انه كان له مستند لم يصل الينا هنا وفي التهذيب رواية
هي مستند مطلق الحكم نقل عنها هؤلاء الاعلام وهي صحيحة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري قال
كتبت الى الفقيه اسأله عن طين القبر يوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب

وقرأت التوقيع

وقرات التوقيع ومنه نسخت يوضع مع الميت في قبره ويخلط بحنوطه ان شاء الله اورده في كتاب المزار باب تربة
الحسين ع وفضل كربلا   لا مانع منه مع المحافظة لان هذا من الرخصة عنهم ع بما نقلناه من
الرواية الصحيحة   وتلقينه الشهادتين الروايات في التلقين متظافرة بل قال في الذكرى تكاد ان
تبلغ التواتر وينبغي ان يضاف اليهما ما ذكره الش ان الاسلام دينه والقران كتابه لوروده
في كثير منها وفي بعض تلك الروايات وقع الامر مطلقا من غير تخصيص بالولي وغيره كرواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع
قال اذا سللت الميت فقل بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله ص اللهم الى رحمتك لا الى عذابك فاذا وضعته
في اللحد فضع فمك على اذنه فقل الله ربك والاسلام دينك ومحمد نبيك والقران كتابك وعلي امامك
وفي بعضها التوجه الى الولي كرواية محمد بن عجلان عن ابي عبد الله ع فاذا وضعته في لحده فليكن اولى
الناس به مما يلي راسه ليذكر اسم الله عز وجل ويصلي على النبي ص لحديث وفي بعضها الى الافضل من ينزل
في قبره كما سيجيء في رواية الاسكاف فالاولى مباشرة الولي ان كان افضل والا فان يأذن للافضل فتامل
قائلا له اسمع ثلثا قبله لما ستنقله رواية محفوظ الاسكاف عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت
ان تدفن الميت فليكن اعقل من ينزل في قبره عند راسه وليكشف عن خده الايمن حتى يفضي به الى الارض
ويدني فمه الى سمعه ويقول اسمع افهم ثلث مرات الله ربك ومحمد نبيك والاسلام دينك وفلان
امامك اسمع وافهم واعدها عليه ثلث مرات هذا التلقين فكان ينبغي له اضافة افهم وذكرهما بعد لفظ
امامك واعادتها ثلثا كما في الرواية فافهم   والدعاء له بقوله اه الاخبار بالدعاء له كثيرة وما
ذكره الش من الدعاء ورد في حسنة محمد بن مسلم بابراهيم عن احدهما ع بتغييرها فالاولى اتباع
الرواية وهي هكذا قال اذا وضع الميت لحده فقل بسم الله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله ص عبدك
وابن عبدك الى آخر ما ذكره الش بزيادة منه لا نعلمها في بعض النسخ وتتمة الرواية فاذا وضعت عليه اللبن
فقل اللهم صل وحدته وانس وحشته واسكن اليه من رحمتك رحمة تغنيه عن رحمة من سواك واذا
خرجت من قبره فقل انا لله وانا اليه راجعون والحمد لله رب العالمين اللهم ارفع درجته في اعلى عليين
واخلف على عقبه في الغابرين يا رب العالمين وما ذكره المص من الدعاء كانه يشمل جميع ما ورد في الرواية

القبر
وغيرها من الادعية له لانه باب القبر اشارة الى ما روى عن النبي ص انه قال ان لكل بيت بابا وان باب
من قبل الرجلين وروى السكوني ايضا عن ابي عبد الله ع قال من دخل القبر فلا يخرج الا من قبل الرجلين
وظاهر الادلة عدم الفرق بين الرجل والمرأة وهو قول الاكثر ونقل عن ابن الجنيد انه قال في المرأة يخرج من
عند رأسها ولعله للبعد عن العورة والاولى الاولى ثم في الخبر الاول والتعليل بالاحترام استحباب
الدخول ايضا من قبل الرجلين لمن اراد دخوله للتلقين ونحوه بعد وضع الميت حيث لم يتعرضوا
له في موضعه سهل بن زياد قال يقال يدخل الرجل القبر من حيث شاء ولا يخرج الا من قبل رجليه
والاهالة اي الصب للروايات باستحبابها بالاستظهار وينبغي تثليثها لحسنة داود بن النعمان
عن ابي الحسن ع ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وان يهيل بالكفين لما ذكره من رواية محمد
الاصبغ ولرواية محمد بن مسلم المذكورة على ما في التهذيب فان فيها انه يحثي عليه مما يلي رأسه ثلثا
بكفيه لكنه فيما عندنا من الكافي بكفه ولا دليل عليه وينبغي ان يقول عنده ايمانا بك وتصديقا
ببعثك على ما في الكافي وفي التهذيب بنبيك هذا ما وعدنا الله ورسوله ص في الرواية السكوني
ان امير المؤمنين ع قال سمعت رسول الله ص يقول من حثى على ميت وقال هذا القول اعطاه
الله بكل ذرة حسنة واما كونها بظهور الاكف على ما ذكره الاصحاب فلرواية محمد بن الاصبغ عن بعض
اصحابنا قال رأيت ابا الحسن ع وهو في جنازة فحثى التراب على القبر بظهر كفيه وقد نقل عنها
صاحب المدارك الحكم بسببه وتوقف فيه على النص بغير ما ذكره من الاسترجاع في هذه الحالة لم اقف
فيه على النص بالخصوص كما ذكره صاحب المدارك ايضا فكانه ماخوذ من العمومات غير الرحم
وقد مر في بحث نقل الاجنبي ما يدل على استثناء الرحم من رواية عبيد بن زرارة فتذكر
مقدار اربع اصابع مفرجات للروايات في بعضها اربع اصابع كثيرة لكن في بعضها مطلقا لحسنة حماد بن
عثمان بن ابراهيم في حكاية وصية الباقر ع للصادق ع وفيها ان يرفع قبره اربع اصابع ورش
بالماء وكذا رواية عبد الاعلى التي في اصول الكافي في تلك الحكاية بعينه ذكر الرش ورواية ابان
عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال يدخل الميت حيث يدخل مفيدته ويرفع القبر فوق الارض اربع

اصابع ويرش

للطفل لا يظهر للتقييد بالطفل وجه فان الدليل لا يدل على ثبوت زكوة التجارة في مال الطفل
يدل على ثبوته في مال المجنون وكذا المذاهب فكانه اكتفى بذكر الطفل عن ذكر المجنون   لو قيل على تمليكه
فرد خفي للحكم فانه لو لم يكن مالكا لكان عدم الوجوب عليه اظهر او المراد انه لو لم نقل بالملك لم يحتج
الى التقييد بقيد الحر   لكن له الضمير عائد الى الاذن المذكور في ضمن الفعل او الى التمكن فان قلت
لو شرط المولى للعبد في ضمن عقد لازم دوام اذنه مثلا يلزم وجوب الزكوة عليه على القول بعدم اشتراط
فان الاذن غير منزل شرعا والظاهر انه يلزم على هذا عدم وجوب الزكوة على كل من كان محجورا عليه
قلت ظاهر العبارة في الكتاب وغيره وان كان مشعرا بان المانع على تقدير ملك العبد هو الحجر عليه وتوقف
تصرفه على اذن المولى الا ان الظاهر ان مرادهم ان ملك العبد ناقص ليس بتام ومن شرط الزكوة
تمام الملك بخلاف المحجور عليه فان ملكه تام وصرح بما ذكرنا في المنتهى كما تقدم عنه فكانهم شرطوا في الزكوة
واضحاً
الملك واوجبوا المالك وتمامها واوجبوا العبد التمكن من التصرف واوجبوا في سيد كذا ولما كان الحكم
بالروايات فالامر في المراد من الضابط سهل   من تبعضت رقبته نراه كان مكاتبا ام لا
ولو ببعضه بشرط ان لا يكون التخلص بالبعض ممنوعا شرعا منه الا ظن ان من للابقاء بتخلص
جميع المال بعد حصين ومع التخلص لا يتصور تخليص الباقي ويكون البعض الفائت محجورا عن المال على ما يلي في
هذا الشرط   ونداهاه الموجبة النصوص العديدة تقديم النقدين فلعل نظره الى النص لبيع نظرنا
الاكرب
الان ويمكن على بعد جعل العبارة على انه نشر على خلاف اللف فيكون وجه البدأة بالانعام انها اكثر اموال
فكانت اعظم مورد للزكوة ووجه البدأة بالابل البدأة بها في النص من بين الانعام   شرط بلوغه
في وجوبها ان في وجوب اصل الزكوة كما في الغلات او وجوب قدر مخصوص منها كما في النصاب الذي بعد الاول
في غير الغلات في النصاب الاول في غير الغلات على ادراجها في الاول والثاني   وتانيثها اعلم انه
قال في الصحاح الغنم اسم مؤنث موضوع للجنس يقع على الذكور وعلى الاناث وعليهما جميعا واذا صغرتها
الحقتها الهاء فقلت غنيمة لان اسماء الجموع التي لا واحد لها من لفظها اذا كانت لغير الادمي فالتانيث
لها لازم يقال له خمس من الغنم ذكور فيؤنث العدد وان عنيت الكباش اذا كان يليه الغنم لان العدد يجري

في تذكيره وتأنيثه على اللفظ على المعنى والا بل لا الغنم في جميع ما ذكر انتهى ولا يخفى انه على هذا الاحتياج الى التأويل
بالبلية والشاة واعلم انه قد ذكر الرضي انه كان المعدود اسم جمع يحتمل الذكور والاناث كالخيل والغنم
فان نصصت على احد المحتملين فالاعتبار بذلك النص فان كان ذكورا اثبت التاء وان كان اناثا
حذفتها كيف وقع النص والمعدود والا ان يقع النص بعد المميز والمميز بعد العدد نحو عندي ثلث من الخيل ذكور
فحينئذ يعتبر لفظ المميز لا النص انتهى وظاهر هذا الكلام انه لو كان المراد اعم من الذكور والاناث جاز الامران
حسب اعتبار المميز فان اعتبرته مذكرا ذكرت العدد فان اعتبرته مؤنثا انثته الا في صورة وقوع النص
بعد المميز والمميز بعد العدد وهذه الصورة مراد الجوهري قال اذا كان يليه الغنم اذا عرفت هذا فنقول انه
لم يكن في العبارة ولا في الرواية تصريح بالنص وانما حسب المميز او بعده وليس في قوله ثم في كل خمس
وعشرين الا او تصريح بلفظ اسم الجمع وكذلك في نصب الغنم في المستقيم المطرد ما افاده ابن الهمام ثم الحق
ونظره في الجملة فعلله بتعلقه بعيد فان في جملته وليفهم في جملة الفروض ما دون المائة
فوق النصاب الحادي عشر فيما ذكره الشارح يجب فيه حقة وبنت لبون لانه يجب فيه حقة او
بنت لبون على ما ذكر فان الشارح ابتنى الكلام على ان التخيير انما يكون في صورة المطابقة كما سيجيء في قوله
واعلم ولذا حكم بان على الاطلاق العبارة يلزم في مائة وعشرين ثلث بنات لبون ولم يلزم انه
يلزم التخيير بين حقتين او ثلث بنات لبون ثم ذكر في الجواب انه لما وجب في احد وسبعين
حقتان ومن المعلوم ان في النصاب اللاحق لا يلزم النقص من النصاب السابق فالحقتان
مستمرتان الى ان يجب ازيد منهما ولكان هذا مراد الشارح انتهى وهذا حق ونظرت الى ما ليفهم كما
ذكر والا لم يكن لتخصيص الايراد بالمائة وجه واعلم انه يرد على الشارح ايضا وهو انه ينتقض الحكم فيما
زاد على المائة وفيها بان النصاب لما كان المائة فيلزم بتقدير فوات شيء منها يلزم ان ينتقص من الوظيفة
بنسبة الفائت وان يقع النصاب الحادي عشر ولا القول به احد ولا يخفى عدم اندفاع هذا الاشكال بما
نقلنا فانه يجوز ان يكون نصابا بان ينقصان في الوظيفة كما سيجيء في نصب الغنم ولا بما افاده الشارح
الا بعد رعاية تكلف تام ستنبه عليه والحاصل ان حاصل الجواب ان المص قد حكم بان اللازم بعد انتصاب

الحادي عشر

الحادي عشر العدد الاربعين او الخمسين اي بما يوافق منهما وهذا الحكم صحيح الا انه تخلف في بعض الموارد وهو ما نقص
عن المائة وهو خارج عن الضابطة بانه معلوم ان الواجب بعد النصاب لا يكون انقص من الواجب فيه واما في
المائة والزايد عليها فالحكم صحيح غير متخلف اما في المائة الى مائة وتسعة عشر فظاهر اذ الواجب حقتان
واما في المائة والعشرين فلان مفاد العبارة ان الواجب فيها ثلث بنات لبون وهو صحيح لكن وجوب
ثلث بنات لبون مشروط بزيادة الواحدة والمصنف يجوز حينئذ اطلاق الحكم بالواجب في مائة وعشرين ثلث بنات
لبون ومراده ان في بعض الصور وهو حصول الشرط يجب الثلثة والمراد ان المصنف صح حمله هذا الشرط
وينبغي ان يحمل الكلام على ان المصنف لم يذكر النصاب الثاني عشر بل ذكر ان الواجب بعد الحادي عشر العدد المذكور
سواء كان متعلق بعد نصاب كما في المائة وعشرين وما زاد عليها او غير نصاب كما في المائة لكنه
لا يخفى عليك جريان هذا الوجه في ... بل وعدم ورود ما اورد على الوجه ... على هذا الوجه وكذا
جريان الوجه ... في هذا المقام اذ الايراد عليه ليس سوى انه يلزم ان يجب بعد ثلثمائة وواحدة لا
ثلثمائة وتسع وتسعين ثلث شياه وهو مندفع بانه معلوم ان الواجب بعد نصاب لا يكون انقص منه على
ما سبق انه منظور ... واما ما اورد ثانيا من انه يلزم انتقاض الوظيفة بفوات شيء في المال فيندفع بان ذا ...
في ان المصنف لم يتبين النصاب بل ذكر ان الواجب كذا وهو صحيح ولعله لا يجد ما في ... هذا ايراد ...
هنا حديث تخلف الحكم بل قال وفيه اجمال فظهر ان ذلك هذا الوجه في الثاني والوجه الاول في الاول
تفصيل ومنه تظهر فائدة نقد اصل البحث عن المحقق وحاصله انه اذا وجب في اربعمائة تاما وجب في ثلثمائة
وواحدة فما الفائدة في الزايد وكذا الوجوب في ثلثمائة وواحدة ما وجب في مائتين وواحدة فما الفائدة
في الزايد واعلم انه ليس الغرض من البحث انه لا يجوز تعيين نصابين مختلفين بالزيادة والنقصان
مع كون الواجب فيهما واحدا وليس الغرض ليفهم انه ما العلة والباعث على اعتبار نصابين كذلك
بل الغرض انه هل لهذا التعيين ثمرة معلومة وهل يترتب حكم على هذا الاختلاف او تعبد من الشارع
وان كنا لا نعلم سره وثمرته واجاب المحقق عن هذا الايراد بانه تظهر الفائدة في الوجوب والضمان
وفسر الاول بان محل وجوب الاربع مثلا كان اولا ثلثمائة وواحدة وبعد بلوغ الاربعمائة تكون محل الوجوب

اربعمائة ولا يخفى ان هذا ليس سوى ان النصاب كان اولا ثلثمائة وواحدة وثانيا اربعمائة وليس هذا جوابا
عن الاشكال اصلا فلذا ذكروا ان الاولى ان يقال ان الثمرة تظهر في محل الوجوب لو تلف من المال شيء
يسقط بنسبته من الفريضة فيكون الفائدة في الضمان فقط وفي هذا النظر اذ من حيث ذلك الفائدة
اداوا انما هو انه لو تلف بعض النصاب بغير تفريط يسقط من الواجب بنسبة ما اعتبر من النصاب فلو تلف واحدة
من الثلثمائة وواحدة سقط جزء من ثلثمائة جزء وجزء من اربع شياه ولزمه اربع شياه الا جزء من خمسة وسبعين
جزء وربع جزء ولو زاد عليها الى ثلثمائة وتسع وتسعين ثم تلف الزائد لم يسقط من الواجب شيء بخلاف
ما لو كان مالكا للاربعمائة فانه مع تلف واحدة يسقط جزء من اربعمائة جزء من اربع شياه ويلزمه اربع شياه
الا عشر عشر شاة ولو تلف من الاربعمائة ثمانية وتسعون لزمه ثلث شياه وعشران من عشرة بخلاف ما لو لم
يبلغ اربعمائة فانه لا ينقص من الفريضة شيء ثم انه قد يستشكل في الحكم بان ضابط الشركة تقتضي ان يكون
التلف على اي تقدير موزعا على جميع المال كما يشهد به الفرض الاخير غاية ان يكون المالك مالكا لثلثمائة
واربع وتسعين والفقير مالكا لاربع والمال مشترك بينهما على الاشاعة فمقتضى القواعد ان يكون ما يتلف
موزعا على المالين فقط وذكر في المدارك هذا الاشكال وسماه مناقشة ولعل السر فيه انه بعد ثبوت وجوب
الاخراج يحتاج الى الدليل ولم يثبت تعلق الزكوة بالعين ليس بحيث يجعل قدر من المال ملكا للفقراء على
سبيل الاشاعة بل هو نحو من التعلق لعله سنبين عما سيأتي واعلم انه يمكن ابداء فايدتين غير ما ذكره
اما الاولى ففيما لو كان مالكا للاربعمائة وتلف في نصف الحول تسع وتسعون فلا بد من تمام الحول بناء على
ان محل الوجوب قد كان اربعمائة ولم يكن محل الوجوب الا ربع ثلثمائة وواحدة فما كان محلا للوجوب لم يبق
فيجب استيناف حول اخر وكانه بعيد ادعاء ان تلف الزائد كان كاشفا عن ان النصاب ومحل الوجوب
كان ثلثمائة وواحدة الفايدة الثانية فيما لو كان مالكا لثلثمائة وواحدة ثم بعد نصف الحول ملك تسعة
وتسعين مثلا فبعد تمام الحول الاول يلزمه اربع شياه للنصاب الاول ثم بعد تمام الحول الزائد يتأتى الوجه
التي مانا تعبد ولعل هذه اشبه بان يكون مرادا للمحقق من قوله وتظهر الفائدة في الوجوب تدبر او علم [القابض]
عطف على قوله بقاء [...] ويكون المراد ان له استرجاع العين اذا لم يبق مع علم القابض بالحال وعينا باسترجاع

العين فيها استرجاع قيمتها مع الطرفية فلقيمتها طعنا وماء بارد او اعلم ان مع بقاء العين لو علم القابض بكون المعطى
زكوة غير مستقرة وقد اخذ حلالا له فلا ريب في استرجاع العين اما لو لم يعلم القابض بالحال بان اعطاه
المالك ولم يذكر انه زكوة ولم يذكر عدم استقرار الوجوب ثم ادعى المالك كونه زكوة غير مستقرة فقد يقال
عدم ترده فيه ويحتمل قويا عدم الترد بقبول قوله وعدم علمه بالعين مما هو ثابت له كما دفع نظر الدافع
استحقاق الاخذ له ويدعي ثانيا انه ليس كذلك فلا يقبل لو اعطى الفقير ولم يذكر انه زكوة ثم ادعى انه فقد يقال له
انه غير مشغول الذمة زكوة او ادعى انه لم ينو القربة حين الاعطاء وهذا الحيلة ان يكون كلما او للتردد في القبول
في صورة بقاء العين بانه مما لعدم بقاء العين يمكن القول بجواز الاسترجاع مطلقا ويحتمل كون استرجاع العين
مشروطا بعلم القابض بالحال ويكون حكم تلف العين غير مذكور وتدبر ان كانت ايضا باستقلاله
واعلم ان من جملة فروض هذا الشق ان يكون النتاج ايضا باستقلاله لكن كان مع المال الاول ايضا باخر
مستقلا ليفيد شيئا لو كان ماله الاربعين ثم ملك في اثناء الحول ستا وعشرين ومثلها لو كان الغنم مائة
وثلث وعشرين ولدت في اثناء الحول ما بين واحدة ويمكن ادخاله في مثل هذه الفروض في الشق الثاني
على ما يظهر بالتامل واما لو كان غير مستقل اذا كان الثاني غير مستقل فهل يبتدأ حوله حين
الفناء بالزرع مطلقا نظرا الى انه مال حصل بعده في حول الاول اليه او لا
يبتدأ حوله الا اذا بلغ مع المال الاول نصابا او بعد النصاب الذي كان عنده نظرا الى انه يصدق عليه
انه مالك النصاب البعد فيلزمه حكمه او لا يبتدأ حتى يكمل حول الاول لتعلق الزكوة به ولا يزكى المال
في عام مرتين فلا يمكن ضمه الى ما صدق به ولم يعتبر الا بعد نصاب الا النصاب الذي بعده فلا يمكن
عد المال النصاب ولا نصاب قبله اوجه فلو كان عنده ثمانون فنتجت اثنين واربعين واستغنت
عن الرعي بعد مضي ستة اشهر من حول الاول ثم مضت ستة اشهر اخرى فمع الاخير لا يلزمه الا شاة
للاربعين الاول في ضمن الثمانين ثم لسنة الحول وهو ظاهر ومع الاول يلزمه شاة للاولى ثم بعد ستة
اشهر اخرى يلزمه شاة اخرى للاربعين الاخيرة وهكذا يلزمه في كل ستة اشهر شاة حتى لا يبلغ المال النصاب
وعلى الثاني يلزمه شاة للاول عند تمام حوله ثم بعد تمام الحول الثانية يحتمل ان يلزمه شاتان اذ يصدق

انه ملك النصاب الثاني في حول الاول فيلزمه شاتان لكنه ضعيف بما ذكرنا من انه لا يزكى المال في عام مرتين ويحتمل ان يقال انه
يلزمه شاة اخرى اذ لما اوجبت الشاة في الاربعين شاة وفي مائة واحدى وعشرين شاتان علم ان الشاة الزائدة
بازاء ما على الاربعين فكانه لزم في الاربعين شاة وفي مائة واحد وثمانين شاة اخرى فحيث اعطى شاة الاربعين لا يلزمه
الا شاة واحدة وضعفه مما لا يظهر ويحتمل ان يقال انه يلزمه شاتان الا الاربعين جزء من مائة واحدة وعشرين
جزء من شاة فانه لما اوجب في النصاب الثاني شاتان وسقط من الواجب بقدر ما تلف من النصاب على ما هو الظاهر من الشرع علم
ان الشاتين موزعتان على المال وههنا لما دخل نصف الحول الاول للاربعين في الحول الثاني للمجموع ولا يلزم اخذ
الزكوة مرتين وجب بمجموع ان ينقص من الواجب بحسبه فكان الشيخ اخذ بالمتيقن حيث قال وعلى الاول يجب
اولا شاة عند ابتداء   وهو المروي صحيحا نقل عنه بما حاشيته من هذه رواية زرارة عن ابي جعفر في الصحيح وفي طريق آخر في
والضعيف بطريق كتاب الشيخ ورد ما في المختلف بضعفها وهو مردود بما ذكرنا انتهى   وما فاته اه تنبيه على
ان هذه الحيلة وان كانت مسقطة للزكوة الا انها غير جالبة للخير فان اثمها اكثر من نفعها او دفع لتوهم ان المناسب
ان يكون الفار من الزكوة ماخوذا بها تداركا وعقابا بسوء تدبيره فدفع التوهم بان ما فاته من الخير اعظم   وقيل انما
يخرج كذالك اي السبعة اشهر اذا كان الولد شاتين فلا يكون السبعة مجزية في غير المتولد من الشاتين   وان رضى
المالك الربى لما كان والدا ينتفع المالك بلبنها وولدها توهم ان العلة في عدم اخذها ضرر المالك فدفعه او لدفع
بالوالد يعني ان العلة في عدم جواز الاخذ كونها مريضة فلو رضى المالك بالاخذ لم يجز ايضا   فلا يطلق اي سواء
كان محتاجا اليه ام لا اي لا يلاحظ الحكمة في عدم جواز الاخراج ضرر المالك حتى يجوز الاخراج في صورة عدم الضرر
وسط ليقتضيه فلو كان نصف الاربعين مريضة مرضا يكون به قيمة كل واحد اربع دراهم والنصف الآخر
مريضة مرضا يكون به قيمة كل واحد درهمين اخرج شاة يكون قيمتها ثلث دراهم   ان كان مما يزرع مما كان
عبارة المص دالة على اشتراط التملك بالزراعة والتملك بالزراعة لم يكن شرطا في التمر والزبيب فقيده بقوله ان كان
مما يزرع لكن بقى الايراد بانه يلزم ان لا يجب الزكوة في التمر والزبيب اذا كان المالك غارسا للنخل والعنب فانه
ليس تملكا بالزراعة ولا بالانتقال وكانه كان في نظره ان يتم الكلام بقوله او بالغرس لكن كان ما يغرس ويمكن ان
يكون المراد بالزراعة في الحاشية ما يعم الغرس   لئلا يدخل في الانعقاد يعني ان المص لما اشترط التملك بالزراعة

او بعد انعقاد الثمرة

او قبل انعقاد الثمرة او الحب فهم منه ان الشرط في الثمر انعقاد الثمرة وهو ليس بصحيح ولو حمل الكلام على ان
ذكر احد افراد الشرط اذ يصح ان يقال ولو مسامحة انه يشترط في النخل ان يكون التملك قبل الانعقاد فيجاب بانه
على هذا يكون الكلام خاليا عن الفائدة واى حاصل لحمل الشرط على حصة الحصر لم يصح الكلام اذ انعقاد
الثمرة ليس شرطا في النخل وهو ما ذكره اولا بقوله وكان عليه اه وان حمل الكلام على المسامحة صح الا انه
كان خاليا عن الفائدة وهو ما افاده بقوله وان كان الحكم اه تامل   وقد يستفيد من نحو اشتراط بعض
انه لما شرط في وجوب الزكوة الانتقال قبل انعقاد الثمرة وكان من المعلوم ان الانتقال لو كان قبل تعلق
الوجوب يكون الزكوة على المشتري اذ لا وجه لالزام البائع به اذ لم يتصرف في مال المستحق ولا وجه لسقوط
الزكوة ولو كان الانتقال بعد تعلق الوجوب يكون الزكوة على البائع علم من مجموع الامرين ان مذهبه ان تعلق
الوجوب عند انعقاد الثمرة والحب   وان نقص في الاخر كان الاحسن ان يقول فلو لم يبلغ احدها النصاب
لم يلزم الزكوة وان بلغ بالاخر ولعله متعلق بتمام الكلام يعني ان المعتبر في العروض احدهما وفي النقدين نصاب
فلو بلغ في العروض باحدهما استحب الزكوة وان لم يبلغ بالاخر وكذا في النقد او متعلق بقوله بايهما بلغ يعني
ان العروض يلزم فيه الزكوة وان لم يبلغ باحد النصابين وان نقص بالاخر   من الحصر اى حصره اشتراط فيما
ذكره حيث لم يذكر غيره فدل على عدم اشتراط امر اخر   لضم المال فلو كان احد المالين بالغا حد النصاب الاول
من النقدين والربح بالغا قدر النصاب الثاني استحب على المالك ولم يستحب على العامل   ان حمل لا لحظ على ما في هذه
العبارة وسائر العبارات من الصحة وعدم ظهور المراد اذ القول المشهور هو ان وقت الوجوب بدو الصلاح وانعقاد
الثمرة والقول الاخر ان وقت الوجوب صدق الاسم وهو اليبس على ما تقدم شرحه وهذا الحكم لا يصح على شيء من المذهبين
اما على المشهور فظاهر وصرح به الشارح واما على غيره فلان الوقت الذي لا يجوز التاخير عنه في الحنطة والشعير هو التصفية على
ما يؤمى اليه الشارح هنا وهو متأخر عن وقت التسمية وقد نقل في المنتهى الاجماع من العلماء كافة على انه لا يجب الاخراج في
الحبوب الا بعد التصفية فينبغي التامل فيه   ولا يجوز ليس المراد بعدم الجواز الحرمة والا لم يتصور التردد في الاثم
بل المراد به نفي كون النقل سائغا غير مستعقب للضرر فلذا فرع عليه الضمان   مع احتمال العدم للنهي والنهي
يدل على الفساد ويرد عليه ان النهي متعلق بالنقل وهو خارج عن العبادة وليس عينها ولا جزءها فكيف يدل

يخالف ولعبادة والظاهر ان نظره الى حكمة النهي يجوز ان يكون نفع مستحق البلد فلا يجوز اخراجها الى غيره مع ما يجيء في اخر البحث
وعليه تبتني المسألة اه نظره الى ان على تقدير عدم التعيين بالعزل والنية مع وجود المستحق لا يتأتى حكم هذه المسألة
الا ان الاخراج اما مع عدم وجود المستحق او مع عدمه ففي الاول لا يكون المخرج زكوة فكيف يمكن الحكم بالضمان والاثم وفي
الثاني لا يتحقق الضمان والاثم اقول يمكن توجيه المسألة على القول بعدم صحة العزل مع وجود المستحق بان يخرج مجموع النصاب الذي
تعلق به الزكوة فانه يكون الزكوة مخرجة تبعا بناء على تعلقها بالعين نعم يرد الاوضح في توجيه المسألة ان يفرض عدم المستحق وتحقق
العزل وح يصح العزل ثم حصل المستحق في البلد وتحقق الاخراج مع وجوده فح يتفرع وجوب الاثم وعدمه الى اخر ما قيل
في امور نادرة قال في المسالك كما لو نذر او وقف او اوصى لاسوئهما حالا فان الاخر لا يدخل فيه بخلاف العكس انتهى واورد عليه
ان المتجه عدم دخول كل منهما في الاخر وان كان اسوء المنذور له لان اللفظ لا يتناوله بل ما هو المخصوص وهو ان
ما ذكره الش من فروع المسألة الآتية في كتاب النذر وبقي الكلام في ان ما ذكره الش كيف يكون فايدة معرفة معنى
الفقير والمسكين فان متعلق النذر اذا كان اسوئهما حالا فليعط اسوئهما حالا سواء كان فقيرا او مسكينا لا مدخل
في الفايدة في معرفة كون هذا الاسوء حالا فقيرا او مسكينا والظاهر ان مراده ان متعلق النذر لو كان هو الفقير او
فح لو اعطي الاسوء حالا لاجزأه على مذهب الش ولكن لو اعطي الاخر الاسوء يكون مجزيا ام لا يتوقف على معرفة معنى الفقير
او المسكين فان كان معناه الاسوء لم يجز والا اجزأ الا انه لا يصح ذكر النذر لاسوئهما حالا فان قلت قد ذكر الش
قبيل ما نقلنا انه لو انفرد احدهما دخل فيه الاخر كما ذكر في هذا الشرح فعلى ما حملت كلامه يرد عليه انه اذا نذر
للفقير او المسكين دخل فيه الاخر فلا يحتاج الى معرفة معنى الفقير والمسكين قلت ينبغي حمل الكلام على ان الناذر قصد
بنذره الفقير المذكور في الاخر ونظيره والاظهر في بيان الفايدة ما لو نذر عينا للفقير وعينا للمسكين صحيحة ابي بصير
قال في المدارك الرواية ضعيفة السند بابي بصير وبان في رجالها عبد الله بن يحيى والظاهر انه الكاهلي وهو غير موثق
والاجود الاستدلال بصحيحة محمد بن مسلم وهو مطابق لرواية ابي بصير في المؤنة فلو لم يكن حاصلا للمستحق اعطي
ثمن دار وثمن خادم وكذلك لو كانا حاصلين لم يمنعا عن اخذ الزكوة بالعادة او الحاجة فايهما كان كافيا
في استثنائه هذا في الخادم الواحد اما الازيد فالحاجة معتبرة فاذا كان محتاجا الى الازيد احتسب في المؤنة واما العادة
فظاهر عبارة الشرح حيث اتى بلفظ ولو اتى ازيد فرد اخفى للحاجة تشعر بعدم اعتباره ان اخذها الى التمة

فقط دفع

فقط دفعة او دفعات فانه ح لا يجوز اخذ الزائد اما لو اخذ التتمة دفعات ولو اخذ في الدفعة الاخيرة مع بقية التتمة
ما يزيد على المؤنة فهو حينئذ ما لو اعطى ما يزيد دفعة تعلق فايدة الخلاف فان فايدته تظهر فيما لو اراد لبسط
على الاصناف وتنبيه على ان يبتنى ان اللام في الآية الكريمة للملك او لاختصاص المناسب للملك
وكلمة في دالة على الظرفية وان مدخولها محل وظرف للصدقة بحيث دخل اللام في الآية وهو قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل
الآية على الفقراء والمساكين والعاملين والمؤلفة تعلم ان استحقاقهم على وجه الملك او الاختصاص المناسب له فدل
على ان لهم التصرف فيها كيف شاءوا على ما هو شأن الملاك ولما دخل في على الرقاب والغارمين وعلى سبيل الله وابن السبيل
علم ان ليس لهم التصرف الا على نحو خاص اذ يتعين صرفها في اداء مال الكتابة وفي الدية وهكذا واعلم ان
هذا الوجه نكتة الايراد في دون اللام في الاربعة الاصناف وليس فيه بيان نكتة تكرير كلمة في في ذلك
انما عدل للايذان بانهم ارسخ في استحقاقهم والتصدق عليهم ممن سبق لان في للوعاء فنبه على انهم
احقاء بان يجعلوا مصبا للصدقات وتكرير في في قوله وفي سبيل الله وابن السبيل فيه فضل ترجيح لهذين
على الرقاب والغارمين وانت اخترت الوجه الاول وحمل كلام المصنف ره الغارمين بالنصب لا بالرفع واعلم
ان مصنف وجهين او احق بالقبول في الوجهين المذكورين وهو ان يكون الغارمين في الآية عطفا على الفقراء
ومدخولا للام لا عطفا على الرقاب ومدخولا لفي ويكون النكتة في ايراد في ان الرقاب ليسوا مالكين
اما في العبيد تحت الشدة فلعدم ملك العبيد ولكونه ثمن رقابهم فانه انما يعطى المولى ويشترى العبيد واما في
المكاتبين فلعدم تمامية الملك على ان دخول لفرد غير مالك كاف في النكتة بخلاف الغارمين فانه يصير ملكا لهم
وان لزم صرفه في وجه خاص وهو لا ينافي الملك كشراء العبد بشرط العتق وكذلك ابن السبيل مدخول للام
لا لفي لكونه صالحا للملك بخلاف سبيل الله فان السبيل ليس مالكا ولو فرض جملة سبيل الله القرب وليس فيه ملك
كبناء المساجد ولعله في الآية على ما ذكرنا تلميحا بكون العبد غير مالك ويكون سبيل الله غير منحصر في الغزاة
وبان في القرب العامة ليس الملك لاحد وغير ذلك اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن ان يكون هذا الوجه منظورا
للمصنف حيث اتى بالغارمين بالرفع ولم يجعله مدخولا لفي وعلى هذا يكون قوله وهو ابن السبيل بالرفع ليفهم واما ان

ه بحيث قال وقلنا سبيل الله ولم تبيّن بالغارمين وابن السبيل شعر كلامه بما ذكرنا لكن قوله اذ يتعين عليهم اه

ينافيه تامل جدا وسبيل الله لا يخفى ما فيه من المسامحة تعذر المستحق مطلقا اي بدا فصدانه من سهم الرقاب

او فصدانه من سهم سبيل الله بان يحتسبها اه ظاهر العبارة ان المالك يجوز ان قدر الزكوة من جملة ماله حق للمديون

او يعزل قدر الزكوة ويجوز انه حق للمديون ثم ياخذ لنفسه مقاصة وذكر في المدارك بعد نقله عن المنتهى ان

انه بعيد وقال ان المراد من المقاصة القصد بسقوط ما في ذمة الفقير عوضا عن الزكوة اقول ولعل وجه البعد انه ليس

بمفهوم من النص وبعيد ان يكون مرادا ولم يبين بلفظ ظاهر انه تاخير للبيان عن وقت الحاجة ويرد عليه ايضا

عدم انطباق هذه الطريقة على الاصول من وجهين احدهما ان الزكوة لا تصير ملكا للفقير خاصا الا بالقبض

او قبض وكيله فاذا لم يقبضه المديون ولا وكيله لم يصير ملكا له فان كانت المقاصة موقوفة على كونه ملكا للمديون

فلم يحصل وان لم يتوقف فاي فائدة في هذا الحساب الا ان يقال ان المالك في حكم الوكيل وثانيهما ان

بعد صيرورة المال ملكا للفقير جواز المقاصة منه مشروط بامتناعه من الاداء اذ المديون مخير في جهات القضاء

فما لم يمتنع ولم يتعذر اخذ الدين منه كيف يجوز المقاصة ولا يرد شيء منهما على المعنى الذي نقله عن المدارك

فان المالك يجوز له اعطاء العوض عن الزكوة من ساير ماله والذي في ذمة المديون من جملتها فيحسبها زكوة

ويقبضه عن الحق فلا يحتاج الى قبض او غيره ويتبعه بعيده اه اذ النص دل على انه لا صدقة لغني وهو عام

في اي سهم كان وورد في الصحيح عن علي بن يقطين انه قال قلت لابي الحسن عليه السلام يكون عندي المال من الزكوة

فاحج به موالي واقاربي قال نعم ولا باس فيمكن حمل النص على سهم الفقراء ويمكن حمل النص الثاني على كون

الاقارب والموالي فقراء فلذا ذكره اه ويبتغي لمنع المساواة فان الكباير مع اشتراكها في كونها كبيرة بعضها اكبر

من بعض فلعل العلة القدر الخاص من الكبر فهذا مع توجه منع كون العلة كونها كبيرة اذ لعل العلة امر اخر

لحقت بالكباير اذ منشأ لحوق ساير الكباير ليس الا كونها كبيرة والاصرار على الصغاير كبيرة

فلذا ه يبغي فلا يكون هذا قولا اخر وهذا لا اراد وان كان على القائل ان اشترط المجتنب الكباير بان

هذا هو القول المشهور فالجواب انه لعل هذا القيد ليس زايدا على انه تصريح بالمقصود دفعا لتوهم اعتبار

المروة وان كان على من نقل هذا قولا ثانيا فيمكن الجواب بان الظاهر هذا القول لما كان اعتبارا غير العدالة

قوله

[illegible]

لنزع على النقل

لزم على التخلف ان يفعله وان كان يمكن ارجاعه الى الاول ولعل كلام الش محمول على تحقيق المقام لا الايراد
بقي انه يمكن الفرق بين هذا القول والقول باعتبار العدالة من وجهين احدهما ان العدالة قد فسرت بالملكة
على ما سبق وهذا القائل يكتفي بتجنب الكبائر وان لم يكن ملكة وثانيهما قد عرفت انه اعتبر الاتيان بالواجبات
مطلقا في العدالة ولا يلزم هذا القائل اعتباره الثاني ان اشتراط العدالة يوجب منع الطفل ومنعه من الزكوة
على ما يذكره الش رح ويحتاج اخراجه الى دليل بخلاف اشتراط تجنب الكبائر فان الطفل ليس يجتنب الكبائر
ولان الوجه الثاني بعيد واعلم ان المحقق قال في بعض ما هذا لفظه واعتبر آخرون مجانبة الكبائر كالخمر والزنا
دون الصغائر وان دخل بها في جملة الفساق انتهى وهذا تصريح بان هذا القائل لا يشترط اجتناب الاصرار على الصغيرة
ويبقى الكلام في انتقاض دليله بالاصرار المذكور فتدبر وخروجه بالاجماع هذا الظاهر لكن يبقى ان النص
دل على جواز اعطاء الطفل فقد ورد في حسنة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال قلت الرجل يموت
ويترك العيال المعطون من الزكوة قال نعم حتى ينشؤا ويبلغوا ويسألوا من اين كان يعيشون الخبر
وكذا رواية ابي خديجة عن الصادق ع على غير الوجه اي الوجه المعتبر عنده فان قلت يلزم على هذا ان يكون
المخالف لو اتى بالاعمال على غير وجه الحق لا يكون مكلفا بالقضاء وان يلزمه القضاء لو اتى على الوجه المامور به المامور به
وهذا مستبعد قلت لا بعد فيه بعد ان يكون العلة ما افاده الش من اقدامه على المعصية فان مع الاتيان بمعتقده
لا يكون متقدما على المعصية حيث عقيدته بخلاف ما لو ترك معتقده واتى بالوجه الحق فانه يكون متقدما
على المعصية برأيه فبان الفرق وليس اذا اشترط في صحة العبادة الايمان فلا شك ان عبادة المخالف
لا يكون صحيحة وان اتى بالاعمال المامور بها فعبادته باطلة عندنا على طريقتنا باي وجه اتى بها فلو اتى بها
على الوجه المعتبر عنده كانت صحيحة عنده باطلة عندنا ولو اتى بها على طريقتنا كانت باطلة على المذهبين فلا بعد
في ايجاب الثاني للقضاء وعدم ايجاب الاول والفرق بينهما لا يخفى انه ما افاده الش ابداء حكمة
والظاهر انه نكتة بعد ورود النص والتعويل في الحكم على النص لا على الحكمة فلا يضر لو لم يكن الحكمة مطردة ومنعكسة
ولا يرد ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم سقوط الزكوة عن الكافر مع انه ساقط عنه وليس لا يرد ان الكافر
وكذلك المخالف ربما كانا مستيقنين للحق ومنكرين له عنادا ان لا شك انهما بالترك قد اقدما على المعصية فتامل

واما حاصل ان الامر في الاية انما يدل على النبي صم
ودل على وجوب الاخذ عليه والطلب وجوب دفع
ما حاصله ان الامر بالاخذ يستلزم وجوب الدفع فيدل في الدليل
الى وجوب الاخذ ... ان النبي ... فيدل على وجوب
الدفع اليه صم ... والحصر ...
الدفع اليهم ... وان لم يعلم ...
لضعف ...

من حيث الفقر متعلق بالمستحق او بالمعطي يعني انه يشترط ان لا يكون واجب النفقة على الذي يعطي من حيث
ان المعطي فقير لقوت نفسه فانه يعطي قوت عياله من سهم الفقراء مستغرقا وطنه فانه لا يعطي ما زاد
عن قوت العيال من سهم الفقراء وان كان قوت نفسه ولما لك استفادة الولي قد نظرنا فيه ذلك
لئلا يلزم الايجاب عليهم اذ لو جاز لهم تفريقها لكان ابطالا للغرض في الايجاب عليهم والذي رأى
الامام والفقيه ولا يعلم الاخذ قبله نية الدليل ولا هو عليه اعتراض ومحصل الدليل ان الاخراج
حقه ولا يعلم الاخذ قبله فلا وجه لتكليفه البينة واليمين وفائدة الحدثية الثانية ظاهرة واما فائدة
الاولى فلانه لو لم يكن الاخراج سائغا وحقا له لالزم بالبينة واليمين في الحالة فانه تصرف في مال الغير
بغير اذن من ثبت له وغيره بالجر عطفا على الدين والمراد به ما يثبت في ذمة الغير من اتلاف المال والنفس وغيرهما
مما لا يسمى دينا او بالرفع عطفا على ... اشار اليه في قوله لا يعلم الاخذ قبله فيدان يعطي فقيرا ابدون
اطلاع احد او مع اطلاع من ليس حاضرا الان او مات شهوده وغير ذلك اعتبارا بصيغة الجمع المظهر
عدم اشتراط الوصف في سبيل الله وابن السبيل وعدم دخول العاملين في الكلية للاتباع الى التأسي بالنبي صم
حيث نقل انه صم قال اللهم صل على آل ابي اوفى لما جاء بزكوتهم ودلالة الامر هنا امر بالصلوة والصلوة منها
لذلك او للتأسي ولان الامر كان مخاطب الصلوة والامتثال للفظ مطلوب والطلوع على الحلقة آه اي
في المسالك الفطرة لغة الخلقة وقد فطر فطرا بالفتح خلقه ويقال على الابتداء والاختراع ويقال على الفطرة الاسلامية
والفطر بالكسر فطر الصيام ويمكن اخذ زكوة الفطر من كل واحد من المعاني الثلثة فالمعنى على الاول زكوة الخلقة اي البدن
ثم تسمى الزكوة التي مالية وبدنية وعلى الثاني زكوة الدين ومن قرائنه وجوبها على من اسلم قبل الهلال وعلى الثالث
زكوة الافطار لكانه فدية عن ترك الصوم وورد عن اسحق بن عمار عن الصادق عم انه قال اذهب فاعط عن عيالنا
الفطرة وعن الرقيق واجمعهم ولا تدع منهم احدا فانك ان تركت منهم انسانا تخوفت عليه الفوت قلت وما الفوت
قال الموت هذه الرواية تؤيد كون المراد من الفطرة الخلقة والبدن وورد في زرارة وابو بصير عنه عليه السلام ان تمام
الصلوة اعطاء الفطرة ومن صام ولم يؤد الزكوة فلا صوم له اذا تركها متعمدا ولا كل صلوة له ان الله قد بدأ بها قبل الصلوة
وقال قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى هذه الرواية يناسب كونها زكوة الدين والمراد بالفطرة ولعل السر

في لمعة زكوة

في تسميتها زكوة الفطرة المشتركة بين ما يذكر ليصلح للجميع انتهى فعلى الاول زكوة الابدان ولعل وجه التسمية
انه سبب لنمو البدن وبقائه او تزيد الاوساخ النفس زكوة الدين والاسلام ولعل وجه التسمية
انه سبب لزيادة الايمان او تزيد الاوساخ المعاصي او انه من لوازم الفطرة ويمكن ان يكون ماخوذا
من فطر الصوم ووجه التسمية ظاهر ومنه تجب على من اسلم قبل الهلال اي لم يسقط الوجوب بخلاف من اسلم
بعد حيث يسقط عنه فعلم ان لها تعلقا بالاسلام ولذلك خصها وهذا وجه اوفق للتسمية اذ هو الوجه الثاني
مع انه لو اسلم اه فان قلت يرد ههنا ما ذكرت سابقا من الاشكال في وجوب قضاء الصلوة على الكافر
اذ يمكن ان يقال الكافر قبل الهلال غير مكلف بالفطرة اذ لم يدخل وقت الوجوب وبعد الهلال حاله تردد
بين امرين احدهما الاسلام ومع يسقط عنه والاخر الكفر ومع لا يصح منه قلت يمكن ان يقال ههنا انه في
حال الكفر مكلف بالفطرة فانه وان كان غير مقدور الا انه هو السبب في ذلك اذ لو اسلم قبل الهلال
صح منه فهو بترك الاسلام قبل الهلال صير الواجب غير المقدور ويمكن مثل هذا الجواب في وجوب القضاء ايضا
تامل جدا والاعتبار بالشروط سواء كان شرط الوجوب على النفس او شرط الوجوب على من يعوله
ولذا اتفقنا في المثال هذا اي التوجب الصاع يعني انه متعلق بقول المصنف في اول المسئلة وقدرها
صاع ولو لم ينو المالك اي لو كان مباشر الاخراج بنفسه ولو كان المباشر وكيله ولم ينو
فيحتمل ان يكون الحكم كذلك ويحتمل ضمان الوكيل الا ان يكون وكيلا في عطاء المال ولا يكون وكيلا في عطائه
على تخيير ذمة المالك ووكيله الخاص النص الظاهر في كلمته غير متوجه الى القيد يعني دفعها الى وكيله
العام بغير نيته وليس المراد ظاهر العبارة يعني دفعها الى غير المستحق ووكيله ولو كان من يدفع اليه غير
الامام ونائبه حتى يرد انه لو كان القابض غير الامام ونائبه ثم نوى لم يجز وترجيحهم الضمير راجع
الى القرابة والجار واهل الفضل والمراد بترجيحهم في ساير المراتب زيادتهم في الاعطاء كيفا وكما فلو كان
حاصل العبارة ان المستحب تخصيص المذكورين لو لم يبلغ الزكوة المتعدد وترجيحهم لو بلغ غيرهم او ان
المستحب التخصيص ثم الترجيح ويحتمل ارجاع الضمير الى اهل الفضل والمراد في ساير المراتب العلم الى اخره
ومعنى العبارة ما ذكرنا ويكون حكم القرابة والجيران مفهوما من فحوى الكلام ويحتمل ارجاع الضمير الى اهل الفضل

ويرد عليه ان الضمير راجع الى ما يطلب الصاع وهو
فخلصها الثلث فلا وجه لكلمة او الوصلية
ويمكن ان يكون لعين ان الالف
واللام في الصاع للعهد اي الصاع
الواجب فيجوز العطاء على وجوب
الصاع ولكنه يحتاج الى الوصل
لكنه الصاع بين
راجعه انه منه

ويكون المراد به المراتب القرابة والجيران وغيرهم ويكون المعنى انه كان المستحب تخصيص القرابة ومن يقرب منه كذلك المستحب ترجيح اهل الفضل من القرابة وغيرهم والكل حسن غير ان الفضل للاول ومن الغنيمة صرح بدخول الفداء وما صولحوا عليه في الغنيمة مع ظهور دخولها في التعريف المذكور دفعا لتوهم ان المراد من الغنيمة ما ياخذه العسكر منهم قهرا حين القتال لا ما يعطون بالرضا وان كان مسببا عن قهر لان الاول يتوهم انه الظاهر ان الغنيمة ما يقسم بعد الخمس على العسكر فلما كان الاول مخصوصا بالامام والثاني بالاخذ علم انه لا يدخل في

كتاب الخمس

اسم الغنيمة او المراد ان الاول لما كان كله للامام لم يصح ادخاله في الغنيمة المذكورة هنا فان المتبادر من الحكم بكون الخمس للامام ان لا يكون الباقي له وليف مع ان الخمس يقسم ستة اقسام وهذا لا يقسم والثاني لما كان للاخذ بدون لزوم اخراج الخمس لم يصح ادخاله في الغنيمة المذكورة هنا فان قلت قد ذكر اولا ان الثاني فيه الخمس فكيف يصح حمل كلامه على انه للاخذ من دون اخراج خمس بل الصواب حمله انه مخصوص بالاخذ بعد اخراج الخمس فانه مذهب لبعض الاصحاب قلت المراد ان فيه الخمس باعتبار كونه من المكاسب والمنفي هنا الخمس باعتبار كونه غنيمة.

فيصح اخراجه فتفرع مما قوله لكنه لا يدخل في اسم الغنيمة اه وكان الظاهر جب مكان يصح

من داخل الماء فيه يكون المال الخارج داخل الماء فلو كان في الساحل مما لعظم الانتفاع بخلاف ضئيل الحجارة مطلقا

بناء على ان يكون المعتبر في الغوص كون المال خارجا في الماء منه

او في وجه الماء لم يكن غوصا فاعلم انه يمكن ان يعتبر دخول الخارج في الماء فلو اخرج شيء من البحر بالة بدون ان يغوص الخارج في الماء لا يكون غوصا ويكون ملحقا بالمكاسب والتفصيل حسن فيدخل ما يستخرج من الماء مثل السمك داخلا في الغوص وما يوجد في ظاهر الماء داخلا في المكاسب المذكورة قسيمها قسيمها منصوب ومايليها المذكورة تتضمن معنى الجعل وغرضه ان المكاسب وان شمل الغنيمة والغوص وغيرهما الا انه بقرينة المقابلة يفهم ان المراد منها ما عدا ما جعل قسيما لها وغرضه دفع ما يتوهم من ان المكاسب يشتمل للانواع المذكورة سابقا فلا حصار ولا خفاء في ان التعميم غير صحيح لاختصاص المكاسب بشرط غير شرائط الاقسام وخمسها بشرط ليس في المكاسب فاجاب ببيان المراد منها ودلالة المقابلة على الانفصال عن شيخنا البهائي طاب ثراه في حاشيته على هذه فيه ايت ربع غير ثلثه بعيرية الانواع الستة المذكورة في اثباتي لان المعدن والغوص مندرجان تحت غير الثلثة مع ان اندراجهما في المكاسب غير مقصود هنا لتقدم ذكرهما لاختصاص المكاسب بالطلب لا الجري فيهما

[illegible]

كعدم اعتبار النصاب فيه فلهذا اختص بطلب تراه الغير المكاسب التي هي غير الانواع المذكورة ولما كان الموهوب والمتصدق به
من جملة المكاسب وهما غير الانواع الستة المذكورة مع ان المشهور انه لا خمس فيهما فلابد من تخصيص او لاخراجهما
نخص المكاسب بما جعلوه قسيما للانواع الستة المشهور فقوله قسيمها اما منصوب على الحال او مجرور بالبدلية
من غير الانواع فتدبر ولا يذهب عليك ان في كلامه ره اشعارا بان عبارة كثير من الاصحاب في هذا المقام غير خالية
من القصور كما في البيان وغيره حيث جعلوا سادس الانواع التي يجب فيها الخمس جميع المكاسب مع ان المراد
بعضها والله اعلم انتهى ومراده ره واضح وهو ما ذكرناه ولكنه اعلم بما قال واما قوله فلابد من تخصيص اخر
ان كان المراد انه لابد في عبارة الكتاب من تخصيص غير ما هو ظاهر كلامه فيرد عليه ان المصنف قائل بوجوب الخمس
في الهبة وغيرها على ما سيجيء وان كان المراد انه لابد من التخصيص في عبارة من لم يقل بوجوب الخمس فيهما فيرد عليه
ان القول بعدم وجوب الخمس فيهما دليل على التخصيص لوقوع المكاسب في العبارة على عمومها وليس في امثال هذا
حاجة الى التوجيه   ولو بنماء اه لما كان ظاهر المكاسب ما يكتسبه الانسان ويكون لكسبه دخل في حصوله كان شموله
للنماء وما عطف عليه خفيا نبّه بان المراد ما يكتسب سواء كان متعلقا للكسب ابتداء او متفرعا على كسبه
ولو علم صاحبه سواء عرف المال او لم يعرف وجب التخلص منه فان كان المال معلوما والصاحب معلوما
بالخصوص وجب دفع المال اليه ولو كان الصاحب معلوما في جملة قوم منحصرين وجب التخلية بينهم وبين المال
وكأنه كاف في براءة الذمة على ما يظهر في كتب الدعوى ويحتمل ان يجب التخلص عليه من حق الجميع ولو بالصلح
فقول الشارح ره ولو بالصلح يمكن كونه اشارة الى صورة عدم تميز المال ويمكن كونه اشارة الى عدم تميز
المالك بالخصوص ولو كان الصاحب معلوما والمال مجهولا وجب التخلص ولو بالصلح فان ابى ولم يرض بالصلح احتمل
القول بوجوب دفع ما يتيقن او يظن كونه في المال اذ الاصل عدم وجوب الزائد واحتمل وجوب دفع ما يتيقن او يظن به
البراءة واحتمل ما ذكره في التذكرة من وجوب دفع الخمس ان لم يعلم زيادة المال او نقصانه عن الخمس وان علم الزيادة
او النقصان دفع ما يغلب على ظنه ولا يخفى المسامحة في قوله ان لم يعلم زيادته حيث لم يذكر النقصان   خمسه
اي يلزمه الخمس لاصحاب الخمس والزائد على الخمس يتصدق به   وهو احوط قال في المدارك والاحتياط يقتضي دفع الجميع الى الاصناف
الثلثة من الهاشميين لان هذه الصدقة لا تحرم عليهم قطعا ولا يخفى ان الحكم بكون الاحوط جعله خمساً انما يستقيم على القول بجواز

دفع حصة الامام في زمن الغيبة الى شركائه اما على الاقوال الاخر فظاهر انه لا سبيل الى الاخذ بالاحتياط الا في نصف الخمس
لكن الشارح لما كان قائلا بجواز دفع حصته الى الاصناف الثلثة حمله   قصد احترز به عما لو وجد مال تحت الارض
بحيث يعلم انه كان على وجه الارض ثم صار تحت التراب فانه لقطة واعلم انه وان كان فايدة التقييد ظاهرة على ما ذكرنا
لكن يلزم من ذلك ان لا يحكم بكونه كنزا حتى يعرف انه كان القصد الادخار فلو جوز كونه فوق الارض او لا ثم بسبب سقوط
الدار عليه او بغير ذلك صار تحت الارض لا يحكم بكونه كنزا والحكم بكونه مشكل   مملوكة بالجر وصف للدابة
او بالنصب وصف لسمكة والمراد ان الدابة والسمكة كانت ام غيره ان كانت مملوكة بالحيازة فالموجود في بطنها
للواجد ولا يحتاج الى تعريف البايع اما لو كانت مملوكة بالشراء ونحوه من الاسباب الناقلة للملك يحتاج الى
تعريف المالك السابق البايع فان لم يعرف المالك قبله وهكذا فان عرفه احد والا فان كان عليه اثر الاسلام
فلقطة والا فكنز ولا يخفى انه يشكل الفرق بين الدابة المملوكة بالحيازة والارض المملوكة بالاحياء اذ كما
لا قصد الحايز ما في بطن الدابة لا قصد المحيي الكنز وكان يد البايع ثابتة على ما في الارض تبعا ثابتة على
ما في جوف الدابة   لان صحيح البزنطي عن الرضا عم متن الرواية قال سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال
ما يجب الزكوة في مثله ففيه الخمس   في غيره اي غير الكتاب كغيره البيان   مع ان الرواية رحمه ابي بصير
قال سألت ابا الحسن عم عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله
الزكوة عشرين دينارا وعلى ان يكون الاكتفاء به على سبيل المثال وكذا فهم المصنف ويمكن كون المراد في الرواية
الاولى عشرين دينارا بقرينة هذه الرواية الا ان حمل الرواية الاولى على التخصيص بنصاب الذهب وحمل الثانية
على المثال مما لا يمكن الجمع بينهما   ويعتبر النصاب بعد ما الفرق بين هذه العبارة وما تقدم من قوله ويعتبر النصاب
في الجملة اما بان الاول فتواه وهذا نقل قول الاصحاب ويكون معنى الاطلاق انه سواء اعتبر النصاب عشرين او
دينارا واما بان الاول بيان حكم المؤن التي قبل التحصيل وهذا بيان للمؤن مطلقا ولو كان بعد التحصيل كنقله
من المعدن الى البلد ولعل الوجهين لا يخلو عن قدح حيث يصح بيعها تبعا لاثار التصرف كبناء او شجر ونحو ذلك
ويحتمل وجوبها على الاخذ لا عنه نيابة لكنه يحتمل ان النية ليست نيابة عن الذي بل هذه النية واجبة ابتداء
على الاخذ نية الامام ونيابة الى الحاكم او الى من في الدروس وجوب النية عليهما عند الاخذ والدفع   في الموثق السند صحيح

تالة الدار ان الجز نفر

قال في المدارك بعد نقل سند الرواية والتفاصيل انتهى انه حكم بتوثيق الرواية تبعا للعلامة وهو غير جيد لان ما اوردناه من السند
في اعلى مراتب الصحة فالعمل بها متعين لكنها خالية عن ذكر مصرف الخمس   من هذه المذكورات ينبغي ان يطل ما كان
فيه الخمس ثم ظاهر الاقسام المقابلة للكاسب اذا لم يجب فيه الخمس لانتفاء شرطه يكون داخلا في المكاسب ويجب فيه الخمس
بشرط زيادته عن المؤنة على ما يجي تفصيله سواء كان الشرط فقد النصاب او غيره مثل ان يكون الكنز محله اثر الكافر
ويكون لقطة ويملكه بعد التعريف مثل انتفاء الشرط في الحلال المختلط بالحرام وينبغي استثناء الارض التي اذا جعل   الشرايع
وجوب الخمس فيها مشروطا بشرط مثل الاعداد للزراعة فان الخمس لا يجب في مكاسب الذمي   والا وجب قال في المسالك
لو حصلت الاستطاعة للحج من فضلات في احوال متعددة وجب الخمس فيما سبق على عام الاستطاعة وكانت مؤنة الحج في ذلك العام
من جملة مؤنة السنة   لا يجب خمسه اي خمس الزائد مما لا خمس في اصله مثل الميراث وغيره على المشهور مثل لو ورث غنما
ونتجت لزم الخمس في النتاج   والمراد من الاول جعل الامة المشتبهة من المناكح واضح واما ثمنها ومهر الزوجة
فان لم نقيدهما بالارباح بل جعلناهما مما يلي في تمام حقوقه فواضح واما اذا جعلناهما كما هو ظاهر عبارة الشرائع
فينبغي التقييد بعدم حصول الربح او بالزائد على حالة او بجعل تمام المهر والثمن من الربح مع كون المؤنة موزعة عليه
وعلى ما لا خمس فيه حتى يكون غير المؤن المستثناة وكذا القول في المسكن والظاهر ان قوله من الارباح على سبيل المثال
قال في شرح الشرائع بعد ان فسر المساكن بالمتخذة الارض في المختصة به وفسرت ليفهم بما اشتريته من مال لم يجب
فيه الخمس كالمكاسب فذكر المكاسب على سبيل المثال ويحتمل ان يكون المراد ان تحليل ثمن السرية ومهر الزوجة مختص بخمس
الربح قال في المدارك وفسرها اي المناكح بعضهم بثمن السراري ومهر الزوجة من الربح وربما كان في عبارة الدروس استثناء
ذلك من جميع ما يجب فيه الخمس فلا يكون مختصا بمؤنة الارباح واعلم انه قال في شرح الشرائع بعد تفسير المناكح بالامة المشتبهة
وربما فسرت بالزوجات والسراري التي يشتريها من كسبه وقال ان هذا التفسير راجع الى المؤنة المستثناة وقد تقدم
الكلام فيها وانه مشروط بحصول الشراء والتزويج في عام الربح وكون ذلك لائقا بحاله انتهى فعلى ما نقلنا يمكن
ان يكون المراد من الثمن والمهر ما يكون داخلا في المؤن ويكون غرضه نقل تفسير القوم وان لم يكن مرضيا عنده ولا يخفى
عليك ما في عبارة شرح الشرائع   لانه جزء من الاشتراك غرضه ان استعمال اهل اللغة الهاشمي بمعنى المنسوب الى هاشم
بالاب على وجه يتبادر منه هذا المعنى بخصوصه فيكون هذا المعنى بخصوصه معنى حقيقيا فاذا استعمل في غيره يكون مجازا او مشتركا

حيث يبنيا صورة الانصراف على المؤن منه

والمجاز خير في الاشتراك قال في المدارك احتج المانعون بان الانتساب انما يصدق حقيقة اذا كان من جهة الاب فلا يقال
تميمي الا لمن انتسب الى تميم بالاب انتهى وكان هذا وجه عدم الحمل على الاشتراك المعنوي لكن يرد عليه منع هذا الدعوى وان المسلم
استعماله في المنسوب بالاب فيه ليس لو كان هذا المعنى متبادرا خصوصا مع ما نص عليه في المدارك كان الاستعمال في غيره
مجازا البتة ولم يحتج الى التمسك بان المجاز خير من الاشتراك اذ مع الاشتراك لا يتبادر احد المعاني بخصوصه ولا يمكن ان يدعى
انه لا يقال التميمي الا لمن انتسب اليه بالاب ليس قد يشتهر اللفظ في بعض افراد معناه بحيث ينسبق اليه الذهن من
دون ان يصير حقيقة فيه بخصوصه فح يمكن ان يكون التميمي بمعنى المنسوب الى تميم بالاب والام ويكون مشتهرا في
المنسوب اليه بالاب ويكون هذه الشهرة موهمة لتبادر هذا المعنى وانه لا يقال الا فيه فظهر ان احتمال الاشتراك المعنوي
باق لم يرتفع فتدبر وفيه نظر بين اما في الاول فلمنع اقتضاء الوصفية المماثلة في كل الوجوه مع انه لا مماثلة بينهما
في اكثر الامور وعلى تقدير تسليمه يمكن ان يقال في الزكوة لا يعتبر الفقر في قسيم الفقراء كالعاملين والمؤلفة
بل الغارمين وفي سبيل الله وفي ابن السبيل يعتبر الفقر في بلد التسليم فليكن هنا كذلك واما في الثاني فلوجه الخلاف
فيه وان كان الحكم به مشهورا وليس لا يظهر من كلامهم ان المراد بالقسمة على قدر حاجتهم ان لا يعطيهم ما يزيد على قدر مؤنتهم
حتى لو كانوا اغنياء لكن لقوت السنة لا يعطيهم ما يتوسعون به في المعاش ما لم يبلغ حد السرف وهو يقتضي
اى كونه قسيما تقتضي المغايرة والمغايرة تدل على عدم اعتباره فيهم ولو سلم عدمه اى عدم دلالة التوزيع
على المدعى نظرا الى انها اى المغايرة لا تقتضي المباينة اى انفكاك كل منهما عن الاخر فعند عدم المخصص يبقى
فيبقى الدليل الاول على انه الاية دلت على عدم اعتبار الفقر من اصل العطف ودلالته على كونه قسيما الان الماخوذ
فيه دلالة العطف على مغايرة ما في الصدق بين المعطوف والمعطوف عليه ثم استشعار المغايرة لا تدل على صدق
كل منهما بدون الاخر بل يحتمل ان يكون من قبيل عطف الخاص على العام ونبه الدليل الثاني على ان لفظ اليتامى
عام فيبقى على عمومه الى ان يقوم المخصص ويمكن الحمل بان المراد من المغايرة التباين ويكون حاصل الدليل الاول
ان العطف وجعله قسيما دل على كون اليتيم الواقع في الاية مباينا في الصدق للمساكين بان يكون المراد بالمساكين
ما عدا اليتامى او يكون المراد باليتامى ما عدا المساكين وعلى التقديرين لا يلزم ان يكون اليتيم المسكين خارجا عن
مورد الخمس بل هو اما داخل في الاول او في الثاني ثم استشعر ورود المنع عليه بان هذا اى العطف او المغايرة اللازمة

في العطف

في العطف لا تدل على المباينة فعدل عنه الى الدليل الثاني وتقريره كما سبق والحمل الاول وان كان اطبق على العبارة
من اجل تثنية الضمير في كلمة الا انه لكنه يخدشه انه لا شك ان عطف الخاص على العام وكذا حمل الخاص قسيما للعام
خلاف الظاهر فلهذا عدل المستدل عن دليله ولم يجب بان المتبادر في المغايرة المفهومة لو لم يكن التباين
فلا اقل من العموم من وجه ولعل هذا الايراد وارد على الحمل الثاني ايضا فتدبر مع وجه تبنيه على جواز اعطاء الزكوة
للمستضعف مع عدم وجود المؤمن وفي شرح الشرايع حمل الاجود القول مع عدم وجود المؤمن في المحصول وفيهما نظر
اما في الاول فلما مر واما في الثاني فلان الصيال حق اعطاء اليه ليس صلة ولا موادة ومنه سمي نفلا اي لاجل ان
هذه زيادة لهم من قبله سمي نفلا فان النفل في اللغة بمعنى الزيادة وليس المراد ان في هذا الباب لتسمية
النفل نفلا وهو ظاهر من القصب نحوه في الصحاح الاجمة من القصب ونقله في المدارك عن القاموس ان
الاجمة الشجر الكثير الملتف فكان الشارح جمع بين التفسيرين حيث قال القصب ونحوه في غير ارضه المختصة
به رد على ابن ادريس حيث قال المراد برؤس الجبال وبطون الاودية ما كان في ملكه والارض المختصة به
وقيل مطلقا كغيره القول الاول اختصاص ميراث من لا وارث له بفقراء بلد الميت القول الثاني صرف ميراث
من لا وارث له الى الفقراء مطلقا اعم من ان يكون الفقير من بلد الميت او غيره والقول الثالث اباحة ميراث
من لا وارث له للشيعة مطلقا سواء كان فقراء ام لا فتشمل ساير الانفال اما الارض المختصة به لا يخفى
ان المعادن اما ان يكون في ارض مختصة بغير الامام او مختصة به او في الارض المفتوحة عنوة فعلى ما ذكره
يكون المعدن الذي في ارضه مختصة به والمعدن الواقع في ارض غيره مختصة بمالك الارض فلم يبق الا المعدن
الواقع في الارض المفتوحة عنوة وبعد اشتراك الناس فيه سيما فيما كان ظاهرا بل الظاهر ان يكون مصرفه مصرف الخراج قال
في الدروس في كتاب المشتركات وبعض علمائنا يخص المعادن بالامام سواء كانت ظاهرة او باطنة فيتوقف الاحياء
منها على اذنه مع حضوره لا مع غيبته وقيل باختصاصه في الارض المملوكة والاول يوافق فتواهم بان موات الارض للامام
فانه يلزم من ملكها ملك ما فيها والمتاخرون على ان المعادن للناس شرع اما لاصالة الاباحة واما للطعن في ان الموات
للامام واما لاعتراضهم به وتخصيص المعادن بالخروج عن ملكه والكل ضعيف ولا يخفى منافاة ما نقلنا لما ذكره المصنف
والشارح ظاهرا وتمام القول موكول الى ما يجي انشاء الله تعالى معه قيد للكل واحد من النظر والاستمتاع والتحليل واليقين الراجع الى الفرج والاصل

والحكم في المسئلة السابقة اوالقبل الغبار ان كان بحيث يسمى اكلا فلا خفاء في حكمه والا فكون الحكم فيه
قطعيا محل تامل واما تعمد البقاء مع الجنابة في الذي لف فيه الصدوق حيث جوز البقاء وابن ابي عقيل حيث
اوجب القضاء فكانه لم يعتد بخلافهما وكذا في الاكل والشرب حيث عمم بالمعتاد وغيره مع ان في غير المعتاد
خلافا وكذا في الوطي حيث عمم وصرح بوجوه الخلاف فكان المراد ان الحكم في اصل الاكل والشرب والوطي قطعي وان
كان التفصيل مختلفا فيه   اذ ليس مطلق الكف عبادة بل لابد من النية وغيرها من كونه بالنهار وكذا قيل ويرد عليه
ان النية ليست جزء للعبادة على ما تقدم في الشرح وكونه شرطا لكل عبادة امر معلوم فلا محذور في عدم ذكره اذ
يكون المراد الكف بالنية على انه سيجي ان المراد بالكف ارادة العزم على الضد وليست النية سوى الارادة فيكفي
اصل النية مذكورة واما شرائطها كالقربة وغيرها فيعلم مما تقدم واما التقييد بالنهار فقد ذكر الشارح انه سيأتي في التتمة عليه
فيمكن الاكتفاء به والظاهر ان مراده انه سيأتي الحكم بوجوب القضاء لامور خارجة عن السبعة ظاهرا ولا خفاء في ان
وجوب القضاء انما هو مع عدم الاتيان بالمأمور به فلو كان الصوم مطلق الكف عن الامور السبعة لم يجب القضاء
مع عدم الاخلال بها فعلم انه الكف عن هذه الاشياء مع الكف عما سيجي فتامل   واما دخل اه الظاهر ان المشهور
بين الاصوليين ان الكف امر وجودي ولذلك فسر النهي بما نعني تعلق الطلب بالترك لكونه عدميا بانه طلب
الكف وغير ذلك فلا ورود لهذا الدخل اصلا ولا حاجة الى التاويل خصوصا مع طريقة المورد فان حاصل ايراده منع تعلق
التكليف بالعدم والذي يقول بهذا القول يجعل الكف وجوديا وظاهر كلامه هنا وصريحه في شرح الشرائع وكلام غيره فانهم
حملوا الكف على معناه اللغوي ترك الشيء ولولا عبارته في شرح الشرائع امكن حمل كلامه على معنى اخر وهو ان توقف الصوم بالكف
يدل على جعله من قبيل النهي لا من قبيل الامر على ما هو المتعارف في تفسيرهم الامر بانه طلب فعل غير كف والنهي بانه طلب
الكف ولا يمكن جعل الصوم في قبيل النهي فان المطلوب بالنهي سواء كان الترك او الكف لا خلاف ولا خفاء
في ان العصيان انما يتحقق بفعل المنهي عنه فلو اراد المكلف فعل المنهي عنه ولم يتيسر له لم يكن عاصيا من اجل النهي وهذا الكلام
ولو كان مبطلا لجعل المطلوب الكف لا بد للقائل به من التزامه فلو كان الصوم من قبيل المناهي لزم عدم العصيان
لو ترك المفطرات وان لم يكن عزمه الترك وهو ظاهر وتطبيق الكلام على هذا المعنى ممكن الا ان الظاهر ان مرادهم
ما ذكرنا اولا والامر سهل لكن بقي الكلام في ان متعلق التكليف في الصوم ماذا فان جوزنا تعلق الطلب

بالترك فلا خفاء

بالترك فلا خفاء في ان المطلوب هو الترك المقترن بالنية ولكن لا بد في القول بان عند تعلق الطلب بالترك
قد يكون المقصود عدم حصول الفعل في اجل انه عدم للامر من غير ملاحظة ان العدم امر له حصول في الواقع وقد يكون
تعلق الطلب بالترك من حيث انه امر حصولي في نفسه للامر مثل ساير الافعال الوجودية فعلى الاول من قبيل المناهي
مثل لا تزن فان المطلوب عدم حصول الزنا في اجل انه عدم الامر هو الزنا وليس المطلوب تحصيل عدم الزنا
وعلى الثاني يكون من قبيل الاوامر مثل الصوم والاحرام ولذا لا يكون عاصيا لو وقع هذا الترك بغير اختياره
نظيره لو فعل الصلوة تساهيا او جبرا اتاما واما على طريقة من يأبى عن تعلق التكليف بالعدم فالامر اشكل
فان متعلق الطلب في الصوم مثلا لو كان هو الكف على كونه مساوق الترك ويحصل مع حصوله ويبقى ببقائه
لم يكن جعله من الاوامر ولو ارجعناه الى العزم والتوطين لم يكن الصوم بغير النية وهو مع بطلانه مخالف لكلامهم حيث
يعتبرون النية فيه وتصحيح القول بوجه لا يأبى عنه الطبع السليم مشكل ولعل منشأه فساد القول بعدم امكان
تعلق التكليف بالترك وتمام الكلام يستدعي بحثا اصوليا ليس هنا موضع ذكره   دفعة واحدة تقابل الدفعة
التعاقب بان يغمس نصف رأسه مثلا اولا ثم يخرجه ويغمس النصف الاخر لا التدريج كذا قيل ويمكن ان يكون المراد
حصول غمس الرأس دفعة واحدة سواء كان تحصيله دفعة او تدريجا فيكون مقابله التعاقب والحاصل ان غمس
الرأس ظاهره تحصيل الغمس فيقابل غمس دفعة غمسه على التعاقب وغمسه تدريجا ويمكن ان يكون المراد
اتيان ما يتحقق به كون الرأس مغموسا دفعة فيكون مقابله التعاقب فان حملت الكلام على الاول وجب التزام
المسامحة بانه لم يلتفت الى الحصول التدريجي وان حملته على الثاني فواضح   وظاهر القائلين الظاهر انه
مع صيغة التثنية اي القائل بوجوب القضاء مطلقا كالمصنف والقائل بالتفصيل كالشيخ والفاضلين فانهم حيث
حكموا بوجوب القضاء لم يذكروا الكفارة فظاهر كلامهم عدمها واما حيث حكموا بعدم القضاء فيلزمهم القول بعدم
الكفارة بالطريق الاولى   مطلقا سواء كان مستصحب الليل او مستصحب النهار بقرينة التفصيل الذي يذكره الآن لو مع
والفرق بين القسمين في وجوب الكفارة وسواء كان للظلمة الموهمة او مع ظن دخول الليل على ما ذكرنا
قوله بقرينة نقل القولين في المسألة واما وجوب الكفارة مع القول المحكي فواضح فان القول المحكي هو القول بالتفصيل
على ما سيذكره الش ان عبارته وقعت انه لو افطر للظلمة الموهمة وجب القضاء ولو ظن لم يفطر لا مراد الش ره

المصنف انه لو افطر للظلمة الموهمة ... لو ظن لم يفطر

لان وجوب الكفاره على هذا القول اوضح اى فى الشق الاول الذى حكموا بوجوب القضاء فانه ان حمل الوهم على ظاهره فظاهر وجوب الكفارة
وان اول بادله اعتبار الظن او بالعلم الشرعى فحيث تبين وجوب الكفارة مع الظن فى القسم الثانى ولو كان ظنه غالبا
او للامارة شرعية بانه مع امكان المراعات وتحصيل العلم لجرى عليه التناول على ما بيناه سابقا يكون الحكم فى الظن
الضعيف ولا لامارة شرعية اوضح وليس غرضه ان فى الشق الذى نقله المصنف يكون الحكم اوضح وهذا واضح
وعبارة المصنف هنا جيدة حيث حكم بوجوب القضاء مع عدم المراعات الممكنة فى مستصحب النهار اشارة الى ان
المراد بيان الاشارة ان القوم ذكروا انه لو افطر للظلمة موهمة وجب القضاء ولو ظن لم يفطر والمصنف اعاده الوهم
فى الشق الثانى فصار حاصل كلامهم انه لو افطر للوهم بدون الظن وجب القضاء ولو افطر للوهم مع الظن فلا قضاء فعلم
ان المراد من الوهم معنى يجتمع مع الظن فلا يمكن حمله على الشك او الطرف المرجوح ولا يمكن حمله على معنى القلب او الادراك
مطلق والالزم القول بوجوب الكفارة فى الشق الاول فينبغى حمله على معنى الظن فانه احد معانيه وحينئذ اتجه سؤال الفرق
مطلقا اى مع امكان المراعات وعدمه ومع كون الظن حجة شرعية وعدمه لاستناده الى الاصل على ما يفهم
من فوائده فى عدم وجوب الكفارة لكن يرد عليه انه يفهم من هذا الكلام انه لا منافاة بين جواز الاكل ووجوب القضاء
وقد صرح بهذا فى شرح الشرائع فيرد على قوله فى المسئلة السابقة فينبغى عدم القضاء لنفيه ان كان ممن يسوغ تقليده لم
كالعدل انه جواز التقليد لا يدل الا على جواز الاكل وقد ظهر انه لا منافاة بين جواز الاكل ووجوب القضاء ويرد مثل ما ذكرنا
على قوله وربما فرق اه فان مستند الفرق ليس سوى كون القول حجة شرعية وحجية القول لا تدل على وجوب الافطار بل
على جوازه والجواز حاصل بحكم الاسناد الى الاصل الا ان يقال الاصل عدم وجوب القضاء مع الرخصة فى الافطار وفى هذه المسئلة
قد خرجنا عن الاصل بحكم الروايات الدالة على وجوب القضاء بخلاف المسئلة السابقة والروايات لم تدل على وجوب القضاء مع كون
المخبر عدلين فلذا امكن الفرق تامل لكن يفهم منه انه يمكن على بعد ان يكون المصنف ينقص راجعا الى الاعتياد او الى
النظر مع الاعتياد ويكون المعنى ان الاعتياد ليس بانقص من الاستمناء فكما يجب فيه الكفارة كذا يجب الفطر مع الاعتياد
والقصد ويفهم منه وجوب الكفارة بدون القصد ليتفق ويمكن الفرق اه اعلم انه قد اختلف فى ان عبادة الصبى هل هى
شرعية بمعنى انها متعلقة لامر الشارع له ام تمرينية بمعنى ان امر الشارع انما توجه الى الولى بامره ولم يتوجه الى الصبى
امر لا بالذات ولا بواسطة امر الولى بامره وفرعوه على هذا الخلاف وصف فعله بالصحة والفساد والظاهر من كلامهم

فى ما يليه الحق

في فائدة الخلاف جواز المستحق للثواب هل هو الصبي او الولي لا يظهر ان هذا امر اخروي ليس من وظيفة الفقيه البحث عنه ويمكن
ابداء الفائدة في مثل ما لو نذر لمن صام اليوم صوما شرعيا او وقف عليهم وقد يوجد فائدة اخرى في بعض عباداته مثلا في الوضوء
لو توضأ الصبي ثم بلغ فلو قلنا ان وضوءه شرعي كفاه في صلوته ولم توجب عليه وضوء آخر ولو قلنا بانه تمريني وجب عليه الوضوء
ثانيا واعلم ان ههنا فائدة اخرى شاملة لكل صور وهو ان عباديته لو كانت شرعية فرد من العبادة التي امر بها او ندب
اليها حقيقة ولو كانت تمرينية لم يكن اطلاق تلك العبادة عليها الا مجازا مثلا صلوة الصبي على الاول صلوة حقيقة فيشملها كل
نفي ورد بان الصلوة شرطها كذا او مبطلها كذا وعلى الثاني يكون اطلاق الصلوة عليها مجازا فيحتاج الى الزام الصبي
بما هو في حقيقة الصلوة من الشروط وترك المنافيات الى دليل آخر هذا ولنرجع الى الكتاب فنقول ذكر الشارح
انه يمكن ان يقال الحكم بالصحة لا يستلزم الحكم بالشرعية فان الصحة من احكام الوضع واورد عليه في المدارك ان الصحة بمعنى
موافقة الامر ليس من احكام الوضع بل هو حكم عقلي على ما بين في الاصول ويرد عليه ما قيل من ان هذا الكلام مناقض لغرض الشارح
بل هو ابداء دليل آخر لمدعاه فان غرضه ليس سوى ان الاتصاف بالصحة لا يستلزم الاتصاف بالشرعية ويستدل عليه
بان الصحة من احكام الوضع ولو لم يكن الصحة من الحكم الوضعي بل كان عقليا صرفا كان ادل على عدم الملازمة بين الصحة والشرعية
والظاهر انه يرد على الشارح ان الصحة في العبادات مفسرة بموافقة الامر او بسقوط القضاء وفي المعاملات بترتب الاثر تر
والظاهر ان مرادهم بالصحة موافقة الامر والظاهر ان مرادهم من قولهم موافقة الامر موافقة امر الشارع فالاتصاف
بالصحة بهذا المعنى يستلزم تعلق امر من الشارع بالفعل سواء جعلت الصحة من احكام الوضع او عقليا صرفا وقد عرفت
ان المراد بكونها شرعية ليس سوى كونها متعلقة للامر الشارع فبعد تسليم الاتصاف بالصحة لا يتجه الفرق بانها من
احكام الوضع لا ينفع القول بانها عقلية ولعل هذا بعد امعان النظر في هذا الظاهر لك ان الصحة بهذا المعنى حكم وضعي
لا عقلي نعم يمكن ان يقال لعل اتصافها بالصحة من حيث تعلق الامر بالامر بها وان لم يتعلق بها امر ويكون معنى قولهم
الصحة موافقة الامر ما يشمل هذه الموافقة ايضا وح لا شك في اتصافها بالصحة ويبقى الكلام في كون هذه الاتصاف ملزوما
للاتصاف بالشرعية   والاول اجود قال في روض الجنان في بحث الاستحاضة والمراد بالاغسال المشترطة
في صحة الصوم الاغسال النهارية فلا يشترط في صحة يوم غسل الليلة المستقبلة لسبق تمامه وقد تقدم وهل يشترط
في اليوم الحاضر غسل ليلة الماضية وجهان والحق انها ان قدمت غسل الفجر ليلا اجزاء عن غسل العشائين بالنسبة

لا الصوم وان اخره الى الفجر بطل الصوم بهما وان لم يبطله لو لم يكن غيره انتهى ثم نقل الخلاف في وجوب تقديم غسل الفجر للصوم
ونقل عن المص القطع بوجوب التقديم اذا عرفت هذا ظهر ان قوله لا غسل الحيض يكفي لا قوله ثم ابطل الاحتمال الاخير
وقوله ثم لا اخره ابطال للاحتمال الثاني وبيان الاول ظاهر واما الثاني فمفصول على القول بوجوب تقديم غسل الفجر
لظاهر انه لا دخل لغسل الحيض في صحة الصوم ومع القول بعدم الوجوب الواجب عليها غسل قبل الفجر سواء كان غسل
الحيض او غسل الفجر فلا مدخل لغسل الحيض بخصوصه للصوم فقوله ويدخل في غسل الصبح لو اجتمعا اما معناه
انه يلزم دخله في غسل الصبح فيكون اشارة الى اختيار الاحتمال الاول او معناه انه يكفي فيكون دخوله اشارة الى
اختيار الاحتمال الثاني هذا لكن كلامه في شرح الارشاد حيث قال نعم هو شرط بالنسبة الى الصوم المقبل فان لم تفعله في
محله فلا بد من الغسل قبل الفجر للحدث لا لبقاء ان لم يجب عليها غسل اخر للمقبل والا تداخل انتهى يدل على وجود
صورة يكون غسل الحيض بخصوصه دخيلا في الصوم ويلزم حمل كلامه في الكتاب عليه بان يكون المراد نفي القول
الثاني الا في صورة التداخل فيكون كما صورناه   وان كان النذر اه قيد لقوله للتقييد بالسفر اي يجب التقييد
بالسفر وان كان النذر في حال السفر والغرض دفع توهم الاكتفاء بالقرينة الحالية   وان كان الندب
او لانه يعني ان عبادة الصبي ليست داخلة في الواجب والمندوب حقيقة فانهما فرع التكليف لكن يناسب الواجب
من حيث انه تمرين عليه ويشبه الندب من حيث كون فعله حسنا مع عدم العقاب على الترك ومشابهته بالندب
اكثر   فان الطلوع لا العلم اه يعني انه مع عدم العلم بالطلوع لا يكون قصده نية بل هو عزم وكذا لو علق عزمه
على الطلوع فانه يميز ان يقصد انه يصلي الآن ان كان الوقت داخلا   لا قبله اي قبل التحقق لتعذر التحصيل على تحري المقارنة
والتحصيلة بدون المقارنة بالعزم اشبه منه بالنية في القائل الاول نظرا الى انه لا بد من المقارنة للنية لكل جزء من اجزاء
الفعل ولا يتصور الا بتقديم النية قبل الوقت والقائل الثاني نظرا الى ان المقارنة ضرورية والاخراج قبل الوقت لا مقارنة له
لشيء من اجزاء الفعل بل هو بالعزم اشبه فيجب ان يكون بعد دخول الوقت وكلاهما متفقان في المقارنة لا ان فيه تغيير كما فيه بقوله
اما لانه تجب المقارنة مع العلم بها او لان المقارنة لما كان تحصيلها متعذرا لا يكون القصد المقارن مأمورا به وحمل الكلام على ان المراد
لا قبله انه لا يجب ان يكون قبله حتى لا يكون ما في الدروس منافيا لها بعيد فانه في الدروس صرح بوجوب كون النية ليلا او نهارا
للناسي فلم يجوز تقديمها ليلا للذاكر وحكم في وقوف عرفة بوجوب النية مقارنة لما بعد الزوال فالمنافاة بين حكمه في الصوم وبين حكمه

في الحكم

في الجمعة صحة الا ان قوله بعد بقوله فليكن مهنا ان كلتاه مؤيد لهذا المعنى   لانه يناسب الاحتياط اه اعلم ان القول المنقول
عن القدماء على ما نقله المصنف وغيره كفاية النية واحدة لا وجه بها فالظاهر من هذا النقل انهم يجوزون النية الواحدة
والنيات المتعددة واما غيرهم فيوجبون تعدد النية فظهر ان المجوز للتفريق يكون الاحوط عنده التفريق اذ يكون
محتملا على القولين معا انهم لا يجوز التفريق لا يتصور الاحتياط عنده الا بالجمع بين النية الواحدة والتفريق واما المجوز
للتفريق والجمع فلا ايراد عليه لو جعل التفريق اولى واحوط اما على تقدير عدم ظهور القائل بتحتم النية الواحدة
فظهر لما ذكرناه واما على تقدير وجود القائل بلزوم النية الواحدة فلانه يمكن ان يكون دليل من قال بلزوم النية اضعف
في نظر المجوز من دليل القائل بلزوم التفريق ويكون دليل لزوم التفريق في نظره قويا وان كان التخيير عنده اقوى فحج
لا خفاء في ان التفريق يكون عنده اولى واحوط وان لم يكن جامعا بين المذاهب واعلم ان المصنف رجح في الوضوء عدم
تفريق النية مستدلا بانه عبادة واحدة متصلة فلا يفرد بعضها عن بعض وبالقطع بان صاحب الشرع لم يفعله والحق عليك
عدم جريان الدليلين في الصوم فالظاهر انه يجعل بعض العبادات قابلا للجمع والتفريق ولا يجعل الوضوء منه
برؤيته مطلقا اه قال في شرح الشرائع الاصح ثبوته بشهادة عدلين مطلقا وان لم يحكم بهما حاكم بل ولو ردّ شهادتهما
لعدم علمه بحالهما فانه يثبت الهلال عند من يطلع على عدالتهما فيعمله بعده ولا يشترط علمه اي كونه حقا عند من علم به اي
بالشياع او سمع الشهادة كأنه تكرير للاطلاق المذكور اولا ويمكن ان يراد بالاطلاق الاول اعم من كونه من البلد
وغيره واعم من ان يكون صحوا او غيما الا انه لا يقابل للاطلاق وكان المناسب ذكره في الشياع ايضا
فعدهما ثلثين اقوى منها اذا لم يكن الشاهد بين خارا وتلفيق والا فيبان في النظر المذكور   قبل الزوال
ظرف للنية   قبله الضمير في قبله راجع الى الدخول وكذا في قوله بعده والمراد بقوله في حين النية انه يصدق عليه حين
نية القدوم وتحقق قدومه فان كان حين النية قبل الزوال دخل في عموم قدم قبل الزوال ولزمه وجوب الصوم
وان كان حين النية بعد الزوال لم يجب عليه صوم ذلك اليوم وليس الضمير راجعا الى الزوال حتى يصير المعنى
انه لو نوى الاقامة بعد الزوال يكون حصنا في حين النية فابتداء صومه من اليوم الذي بعد اليوم المذكور وان كان
رؤيته بلده هو قبل الزوال فانه بعيد وليف لتحقق الاقامة برؤية الجدار فيما لو نوى الاقامة قبل الزوال لكن كليا
بل انما هو لو نوى الاقامة قبل الزوال   وربما جمع بينهما قال في شرح الشرائع بعد ذكر الاطال واجيب

١٢٦

بحمل ما هنا على الناسي ليلا بعد الانتباه او على ما بعد اليوم الاول على تقدير النسيان بعد فوت محل الغسل جمعا بين النصوص انتهى

واعلم انه يمكن الجمع بين الخبرين بوجوه ثلثة الاول ما افاده في المعتبر وهو ان القوم علموا ان الجنب اذا نام مع القدرة على الغسل ثم انتبه ثم نام وجب عليه القضاء سواء ذكر الاحتلام بعد ذكره الاول او نسيه واذا كان التفريط السابق مؤثرا في ايجاب القضاء فقد حصل هنا بتكرار النوم مع ذكر الجنابة اول مرة فيكون القضاء لازما كما كان هناك لازما خصوصا وقد وردت الرواية الصحيحة الصريحة المشهورة بذلك انتهى وعلى هذه الافادة وجه لتخصيص الخبر الدال على وجوب قضاء الشهر بما عدا النوم الاول وابقاء الخبر الدال على عدم وجوب القضاء على حاله فالجنب اذا اعلم بالجنابة ونام عامدا عازما ثم انتبه ولم يغتسل وجب عليه القضاء سواء نسي الغسل على ما دل عليه هذا الخبر او نام ثانيا عازما او تركه عامدا اما لو نسي الجنابة ثم نام ولم ينتبه الى الصبح او نام عامدا عازما ثم انتبه ونسي الغسل ولم ينم الى الصبح لم يلزمه القضاء فالقضاء متفرع على النوم الثاني بشرط ان يكون قبل النوم الاول عالما بالجنابة الوجه الثاني تخصيص هذا الخبر الدال على وجوب القضاء بما بعد اليوم الاول واما في اليوم الاول فان كان النسيان بعد فوت محل الغسل كان نسي ثم ذكر ولم يبق الى الصبح زمان يسع الغسل فلا قضاء وان كان الذكر قبله لزم القضاء الوجه الثالث قصر هذا الخبر على النسيان وقصر الخبر الدال على عدم القضاء على النوم عامدا عازما وابداء الفرق بان العازم لما كان في عزمه الغسل ضعف حكمه واعلم انه لا تنافي بين الخبرين في غير النوم الاول وكذا لا تعارض بينهما في صورة النسيان بعد النومة الاولى اذ الخبر الدال على سقوط القضاء لا يدل الا على اليوم الاول في النومة الاولى فالذي فيه التعارض هو ما علم بالجنابة ثم نسي الغسل ونام الى الصبح او لم ينم وبقي ناسيا الى الصبح فهذا الخبر يدل على وجوب القضاء ويشكل بانه لو علم بالجنابة ونام عازما ولم ينتبه لم يجب عليه الغسل فكيف وجب هنا فالوجه الثالث اصح كما افاده الشيخ في هذا الشرح لتخصيص احد النصين بعد فرق بين النوم عازما والنسيان بانه لا بعد في ان يكون النسيان مخالفا في الحكم للنوم عازما وما ذكره من ضعف حكمه بالعزم تقريب للحكم الى الفهم فلا يرد عليه ان الناسي ليغتسل كان قبل النسيان عازما فاي فرق بين زوال العزم بالنوم او بالنسيان لكن يرد ان بعض النصوص الدالة على سقوط القضاء لا دلالة فيه على كونه عازما بل اطلاقه يشمل الناسي ايضا واما الوجه الاول الذي نقلناه عن المحقق ففيه ارتكاب التخصيص بان القضاء انما يلزم الناسي لو نام ثانيا ويرد عليه انه لو نام بعد العلم بالجنابة ثم انتبه ولم يتذكر الجنابة وبقي ناسيا الى الصباح في غير نوم

بلغ [illegible]

يلزم مما هذا ان لا يجب عليه القضاء مع شمول خبر وجوب القضاء عليه وعدم المعارض اذ الخبر الدال على سقوط القضاء لا يشمل
هذا الفرد بما عرفت ولعله لاجل هذا الايراد قال في شرح الشرايع واجيب بحمل ما هنا على الناسي لعلل هذه الاخبار فلم
يخرج عن وجوب القضاء الا ما كان النسيان قبل النوم الاول تدبر واما الوجه الثاني الذي نقلناه من شرح الشرايع
فان الظاهر انه لا يجب عليه قضاء اليوم ويجب عليه قضاء البواقي كما هو المنقول في هذا الشرح والايراد عليه انه في جملة الفروض
ان لو نام ناسيا ثم انتبه ثم نام ولم يتذكر فالقول بعدم وجوب القضاء فيه تخصيص للنص من غير مخصص اذ النص الدال
على عدم وجوب القضاء غير شامل له فيفرق بين اليوم والجميع فان كان النسيان يوما لم يوجب القضاء وان كان
ازيد وجب القضاء الجميع لاشتراكها في المعنى الموجب للقضاء فان الموجب له ليس سوى فساد العبادة بالنسيان
للغسل وهو موجود في الصورتين والجميع ليس عبادة واحدة حتى يمكن تطرق الفساد اليها في صورة الجميع وعدم تطرق
الفساد اليها في صورة نسيان اليوم ويكون مثل الصلوة فلا يجب قضاؤها ولا قضاء جزء منها مع فساد اجزائها
كنسيان بعض الفاتحة او قرائتها غلط سهوا بل مفهوما الجميع مؤلف من عدة ايام كل واحد عبادة على حدة في الصوم
اليوم الاول مع بقاء النسيان في الليل ان لم يعرض لها الفساد في النسيان بعد ذلك لما يؤثر في فساده كما مر في
الاستحاضة ان الغسل لليلة الاتية لا مدخل له في صحة اليوم الماضي نعم يمكن ان يقال لعل الفارق بين اليوم والجميع يفرق
بين نسيان لا يتذكر فيه الا بعد ايام وبين نسيان يتذكر فيه في الغد فان الاول يدل على عدم مبالاته بالعبادة
دون الثاني فتدبر فان قلت يرد مثل هذا الاشكال على الجمع المذكور سابقا يعني الحمل على ما عدا اليوم الاول قلت لا
فان ذلك الحمل لا يقال بوجوب قضاء اليوم مرة وعدمه اخرى بل يقال ان النسيان مبطل للصوم في اليوم الثاني
وغير مبطل في اليوم الاول وان كنا لا نفهم وجهه واما الاولوية المفهومة من قوله ان لم يكن اولى فلعل وجهه اسهلية
قضاء اليوم وان الفساد عارضا لليوم الاول لاحلاح قرب تمكنه من التذكر فهو اولى بالعقوبة من الجميع بيانا
بينه الضمير عايد الى الزمان المذكور سابقا وضمير عليه عايد الى المكلف او الضميران معا عايدان الى المكلف ويكون
الى صل المعنى وفي تعدد الحكم اه اعلم ان هنا مسئلتين في المرض الاول ان يكون المرض مستمرا الى رمضان اخر والحكم فيه
عدم القضاء والفدية كما ذكر الثانية ان يزول المرض وبينهما بين الرمضانين والحكم فيه عند البعض انه لو تهاون
فدى وقضاء ولو لم يتهاون قضى للخبر وعند شيخنا الحكم فيهما انه لو امكنه القضاء ولم يقض وجب القضاء والفدية

سواء عزم عليه ام لا ومفهوم كلامه انه لو لم يمكنه القضاء لزم القضاء دون الفدية ونظير المسئلة الاولى في السفر ان يكون
مسافرا في شهر رمضان ويستمر سفره الى رمضان آخر ونظير المسئلة الثانية ان ينقطع السفر ويقيم بينهما والشارح
في المسئلة الاولى في السفر جعل الاجود وجوب الكفارة ثم يجمع مع القضاء ان كان التأخير لا لعذر بان يكون استمرار
سفره بغير ضرر ووجوب القضاء خاصة ان كان استمرار السفر ضروريا وحاصله ان الاجود عنده تعدي الحكم الى غير المرض
كالسفر المستمر بعد حكمه موافق للمختار عنده وفي المسئلة الثانية في السفر اوجبها في الكلية الآتية من وجوب الفدية
والقضاء معا مع قدرته عليه ولم يفعل سواء كان مسافرا او لا او مريضا فيكون حكم كلتا المسئلتين مذكورا
على رأيه واما على رأي المصنف فلم يتعرض الشارح لبيانه اذ ليس في كلام المصنف ما يدل على مختاره وفي الدروس نقل في
مسئلة السفر قولين احدهما الالحاق بالمريض في وجوب الفدية مع القدرة وسقوط القضاء مع العجز
والثاني الالحاق به في وجوب الفدية مع القدرة دون سقوط القضاء مع العجز فلم يرجح شيئا فان قلت حكم
في المريض بانه لو برأ ولم يتهاون ثم قضى لا غير يدل على ان المسافر لو اقام ولم يتهاون لم يلزمه الفدية والا لكان الحكم
في المسافر اشد من المريض قلت الشارح يرى انه لا ضير في كون حكم المسافر اشد الا ترى ان المريض لو استمر
مرضه لم يلزمه القضاء بخلاف المسافر على رأيه بل وعلى رأي المصنف ايضا فانه في الدروس بعد ان افتى بسقوط
القضاء مع استمرار المرض ولزوم القضاء والفدية مع القدرة ذكر مسئلة السفر ولم يرجح على ما نقلنا فلو لزم
ان لا يكون حكم المسافر اشد لزمه الحكم بسقوط القضاء مع كون السفر ضروريا تدبر في اقامة القضاء اي
تمكنه من اقامة بعد اشتهر لاجل القضاء لو لم يتمكن من اقامة او تمكن منه ولم يتمكن من القضاء لعروض مرض مثلا
لم يجب على الولي القضاء لجواز كون اه هذا ما ايراد على القائل بوجوب القضاء على المسافر مطلقا معللا
بتمكنه من الاداء وحاصل الايراد ان هذه العلة غير جارية في السفر الضروري كالواجب شرعا او اللازم لسبب ضروري
او بناء على عدم القول بالتفصيل والفرق بين تمكنه من الاداء وبين عدم تمكنه منه فلا يرد ان ما ذكره
لا ينفي قول القائل مطلقا اذ كلامه في السفر الغير الواجب بتمام والاولى في المراد اه اولى بناء على
انتفاء النص الصريح ورد وجه النص الصريح بلزوم قضاء ما فاتها في السفر لو ماتت في شهر رمضان
وفي العبد اقوى لشمول النص الدال على ان ما فات الرجل يلزم الولي للعبد والا سقطت اه

لعل في كلام الشارح

لعل في كلامه اشعارا بانه لو لم يوص وتبرع متبرع بالقضاء لا يلزم الصدقة وكذا الولد وهو لم يتمكن من العمل بالوصية
يلزم التصدق   وان كان ما ذكره اولى الا ولى تبديله بالاقوى فان الآية دالة على وجوب القضاء على المسافر مطلقا
والحاق الصوم بالصلوة قياس وما ذكرنا ليظهر انه لا حاجة في مسئلة العلم بالتمسك بان النهي مفسد للعبادة
وانما ذكره ههنا اى ذكر مسئلة البرء في ذى العطاش ولم يذكره الشيخين   نعم لو قام غيرها مقامها اى مقام
المستأجرة وفي شرح الشرائع ذكر انه لو قام غيرها مقام الام ولا يخفى ان الغرض اما رعاية مصلحة الولد ومصلحة المرضعة فعلى
الاول لو قام غير الام وغير المستأجرة مقامهما سواء رضيت بارضاعه او طلبت الزايد لتحصيل مصلحة الولد والاجرة
في مال الطفل او على الاب فلا يظهر للتقييد بالو لم يطلب القائمة مقامها ازيد مما اخذناه وجه وان كان الغرض مصلحة المرضعة
فمع طلب القائمة مثل ما اخذت او انقص لا مصلحة لها في ترك العوض عن الصوم الا ان يقال المراد ان بعد وقوع صيغة
الاجارة ولزوم الارضاع على المستأجرة وخوفها على الولد لعله كبنها لو قامت غيرها مقامها متبرعة عليها او اخذة منها
مثل ما اخذت او اقل مما اخذت لم يجز لها الافطار اما لو طلبت ازيد مما اخذت لم يجب عليها الاغرام وجاز لها الافطار
وكذلك في الام اذا اعطى الاب الاجرة فهي في حكم المستاجر هذا اذا كان مرجع الضمير في قوله مثلها للمرضعة التي
يلزمها الفدية كما صرح به في شرح الشرايع ويمكن في هذا الكتاب ارجاع الضمير الى الفدية ويكون المراد ان القائم مقام
المرضعة ان اخذت مثل الفدية او انقص امتنع الافطار اذ مع تقدير الافطار يفوت منها الصوم وتغرم
قدر الفدية ومع الصوم لا تغرم الا ثمن الفدية وتدرك الصوم بخلاف ما لو طلبت اكثر من الفدية فلا يلزم عليها زيادة
الاغرام وهذا التوجيه احسن من التوجيه الاول وبالجملة لم يظهر الى مقصوده ره   وان كان الاصل متتابعا راجع الى
النذر اى يكون اصله المنذور مشروطا فيه التتابع   وهو قول من قال بعدم وجوب متابعة قضاء النذر وان كان اصله
متتابعا وان كان اقوى تبريدا فان قلت كيف جعل الظاهر في الخصي الممسوح الالحاق بالمرأة مع المساواة
في العلة ولم يلحق بل الجسد والجلوس في الماء ببل الثوب مع كونه اقوى قلت فيها اشعار بان العلة ليست التبريد فانه يمكن
ان يكون العلة دخول الماء من المسامات الى داخل البدن وبل الثوب على الجسد يحصل دخول الماء على ما يتفطن من الم
العضو بسببه بخلاف صب الماء والجلوس فيه   بل ينبغي ان يقرأه يمكن بالصاد المهملة وتشديد الميم يعني يصير سمعه
وبصره بسبب صومه اصم الا اطعمة الى فسير برفع الصمام عن الجوارح ويمكن ان يكون بالضاد المعجمة وتشديد الميم

اي بجعل الجوارح منضما الى النفس ويخدش هذا الوجه كلمة الباء والاستثناء ويمكن ان يكون بالصاد المهملة والميم لمساكن
فعلا نفس رعاية الصوم مجرد ما دام لم ينصب كلمة ان اما على لغة من يجزم بان واما بان يكون تلميحا في لفظ النفس فان فيه
تلميحا سمعه ولعل هذا الوجه اظهر   من غير حذف بيان لقوله جار على الظاهر يعني انه جار على الظاهر من حيث الحذف
وان لم يكن جاريا عليه من حيث الاضافة اذ يلزم اضافة الموصوف الى الصفة بخلاف الوجه الاول ويمكن ان يكون المراد
البيض على ما ورد في الخبر ثلاث الايام البيض صيامها او على بنت دعم فيكون اضافة ايام الى البيض بلا ملابسة لانها
نايبة عنها وواقعة موقعها في الشهر لا من اضافة الموصوف الى الصفة ويؤيد هذا تنكير ايام وتوصيف البيض وعلى هذا
فالكلام جار على الظاهر وليس فيه خلاف اصلا   ربيع الاول على المشهور رضه نقوله على المشهور على خلاف مقصد
الكليني فانه قال انه اليوم الثاني عشر وقد نقل ان الشهيد رجحه في حواشي القواعد   بدون الاذن مطلقا
سواء نهى او لم ينه في غير الزوجة والمملوك استضعفها المستند شرطيه وماخذ التحريم اما من جهة السند فان
الرواية غير صحيحة ولا معتبرة السند واما من حيث الدلالة فلان التعليل بكون الضيف جاهلا يشعر بالكراهة كذا قيل
ولفظ الرواية هكذا اتت رابن الحكم عن ابي عبدالله عم قال رسول الله صم من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه
ومن طاعة المراة لزوجها ان لا تصوم تطوعا الا باذنه وامره ومن صلاح العبد وطاعته ان لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه
وامره ومن بر الولد ان لا يصوم تطوعا الا باذن ابويه وامرهما والا كان الضيف جاهلا والولد عاقا فما نقله ش هو الا ان فيها
وكان العبد فاسقا عاصيا وفي الفقيه فاسدا اذ الظاهر عدم اختصاصه بصورة النهي بل لو عمل بالرواية لزم القول
بترتب هذه الصفات مع عدم الاذن سواء حصل النهي او لا فلان الشارح جعلها دليلا اولا على قول المص لعدم الظهور بدليل
اخر ثم اشار الى ضعفه وحكم بالكراهة وههنا اشكال وهو ان الكراهة في الصوم ان حمل على معناه المتعارف لزم
اجتماع الندب والكراهة وان حمل على معنى قلة الثواب فهذه العلة ان كانت بالنسبة الى عدم الصوم لزم ترتب الثواب
على فعل امر وتركه معا وان كان بالنسبة الى الصوم في يوم اخر كان بعيدا عن مفهوم الرواية وغيرها وعن مفهوم الفتاوى
والجواب على الطريقة المشهورة انه لا محذور في كون فعل امر وتركه مستلزمين معا للثواب كان يقول الشارع ان فعلت
الفعل الفلاني اجزيتك وان لم تفعله لاجل كذا كان اجرك ازيد فههنا ثلثة امور احدها الصوم والثاني تركه لاجل
طاعة الاب ورعايته ان عاق البر بعدم الصوم الا باذنه والثالث ترك الصوم لا للقصد المذكور وهذا الثالث لا اجر له والثاني

تم الجزء الاول

مطلق اجزاء الاول وكشف جلية الحال السيد عن كلام ما غير مناسب للمقام وهي ما ذكرنا فصحيح لا الصوم المندوب في السفر قوله
فهو الضمير راجع الى مراد المطلق يعني ان مراد المطلق والمقيد واحد الا ان المقيد صرح بالمراد والمطلق ليس صح
اشكال لا في الظهور وان المطلق لحظ الجهة ودلالته على المراد فاكتفي بها عن القيد عندنا الظاهر ان يقول قوله
على المشهور مثل ما لبق فان الجنيد قائل بالكراهة مع الصوم ان لم يصم قبله قبل الزوب الا ان ذكر الثلثة لوضوح قوله
حصول التقية فيها في العامة حيث يكتفون في الزوب باستتار القرص ويحكمون بشهادة غير العدل بثبوت العيد
ولا يعتمدون على قول الشيعة في اول رمضان وليس المقصود حصر التقية في الثلثة فيشكل الاعتكاف كذلك قوله
ويمكن حمل المتن على هذا المعنى بمراعاة التغليب في لفظ المكلف فلا شبهة في صحة المراد بالفقه مطابقة الفعل لوجه
الشرعي لا الصحة الشرعية او بعده على ما تقدم من ان نية الفعل المستغرق للوقت محلها بعد دخول الوقت قوله
كافعال الحج ولا خفاء في جريان هذا الاحتمال في القول الاول لتقدم ذكره هناك اما لما تقدم من ان نية الصوم
محلها قبل الفجر بغير اختلاف وهو العمدة في الاعتكاف فلتكن بنية كلك او كلمة او بعده عطف على قبل طلوع الفجر
وقبل الزوب على الظل مطلقا سواء كان لضرورة ام لا سريف مطلق الاطلاق في مقابلة التقييد التشنيع بكونه قوله
للمؤمن ففي ما اخترناه يعني انه لما كان الخروج عندنا محرما واما المشي في الظل فتركه على سبيل الاحتياط فلو تعارض
المشي في الظل بطريق قصير وعدمه في طريق طويل رجح الاول اذ ارتكابه غير مفض الى المحرم القطعي بخلاف الثاني
واولى منه لو كان القصير اطول لها ظلا فان الطويل لو لم يكن له ظل كان ترجيح جانب الاول الاولى لو كان مشتملا على الظل
ولان ارتكاب الظل المنفي لا احتياط مشترك بين الطريقين والقصير مختص بعدم زيادة الخروج المحرم واعلم انه
على طريقة القوم يشكل ترجيح الطويل مع عدم اشتماله على الظل واشكل منه ترجيحه على القصير بقلة الظل اما في الاول
فلان الطريقين وان اشتركا في ارتكاب الخروج واختصاص القصير بارتكاب حصول الظل الا ان زيادة الخروج في
الطويل معارضة بظل القصير والترجيح مشكل واما في الثاني فلاشتراكهما في الخروج والظل وانفراد الطويل بزيادة
الظل فكيف يرجح زيادة الظل على زيادة الخروج مع اشتراكهما في الحرمة وانفراد زيادة الخروج بكونه منافيا لحقيقة
الاعتكاف الذي هو اللبث في المسجد بخلاف الظل فانه على تقدير الحرمة شرط في شروطه والفرق ان اليومين اه هذا قوله
مخالف لضابط النذر اذ ضابطه ان يكون هيئة شرعية فاذا لم يكن الاعتكاف خمسة ايام هيئة شرعية فكيف ينعقد بالنذر

متصلا وفعلا واحدا وان كان في نفسه فعلا واحدا يكون قبل النذر كذالك ليف لم لو قام دليل اخر على انعقاد نذر مثل وجب
العمل به ويكون ذالك الدليل دالا على ان الحبسة بعد النذر يكون فعلا واحدا وهيئة مشروعة وبدون النذر يكون
منفصلا او هيئة غير مشروعة والحاصل ان الخروج عن ضابط النذر قد وقع في بعض الموارد فلا محذور في القول
بالخروج لو قام عليه دليل اما بدونه فلا يمكن القول به بمجرد ابداء الفرق المذكور في الشرع نكتة وسر
بعد قيام الدليل ويفسده ما يفسد الصوم اعلم انه لا خلاف في ان الاعتكاف يفسده ما يفسد الصوم انما الخلاف
في الكفارة فذهب المرتضى والمفيد الى وجوبها بكل ما يفطر الصوم في الاعتكاف الواجب ونقل عن المعتبر انه قال ولا
اعرف دليلهما وذهب الشيخ والمتاخرون الى انه انما يجب الكفارة في واجب الاعتكاف بالجماع دون ساير المفطرات
ويشبه ان يختار هذا القول وحمل عبارة الكتاب عليه يجعل قوله ويجب في الجماع اه بيانا للقول المختار ويكون الباعث له
على هذا القول ما عرفت من ضعف الدليل وكيف يلزم على هذا المذهب القول بوجوب الكفارتين في النهار بكل ما يفسد
الصوم اذا كان في رمضان احديهما لرمضان والاخرى للاعتكاف فلما ذكر المصنف بعد اطلاق وجوب
الكفارة في الاعتكاف ان فسد قوله ويجب في الجماع اه علم ان مراده ما حملنا عليه فعلى هذا الحمل فقوله ان فسد الثالث
مطلق اي سواء كان الاعتكاف واجبا ام لا ولا ينافي ان وجوبها لشان الاعتكاف ولا ينافي هذا الاطلاق تقييد
وجوب الكفارة بالوطي ولو كان افساده بباقي مفسدات الصوم الضمير في افساده راجع الى الاعتكاف
في شهر رمضان المذكور سابقا وحاصله لا شك في انه لو افسد الاعتكاف بمفسد الصوم يلزمه كفارة الصوم
لما مر لا غير اذ مبنى الكلام على القول بعدم وجوب الكفارة الاعتكاف في غير الجماع فلا يلزمه كفارة ازيد من
كفارة الصوم الا ان يكون الاعتكاف متعينا بنذر وشبهه فيجب كفارة سببه ولا شيء ليلا اذ ذالك
اذ لا شك ان المعتكف يفطر ليلا فكانه انما ذكره مع انه لا يتوهم كون مفسدات الصوم مفسدا للاعتكاف
لتقابله مع مسئلة الجماع المذكور فهذا احكم النهار والليل وان يكون المراد مثل ما لو اكل المعتكف طيبا في الليل
اذ يتوهم انه فساد بمفطر الصوم ليلا ثم على هذا القول الظاهر انه لو فعل غير ذالك من المحرمات كالطيب والمماراة
لا يلزمه الكفارة وهل يبطل الاعتكاف به احتمالان رجح بطلانه بالخروج وبمفسدات الصوم نهارا دون ساير
المحرمات وفي المختصر انه لو فعل اكل الطيب ونحوه في واجب متعين بالنذر وشبهه لم يجب كفارة سببه اذ لم يبطل الاعتكاف

فرغ محرره

فلم يقع حنث بخلاف الخروج وظاهره انه في ثالث المنذوب يلزمه الاثم لو خرج والقضاء على المشهور دون الكفارة
وكذا لو افسده بباقي مفسدات الصوم غير الجماع هذا حاصل كلامه في هذا المقام فتدبر في استقراره اي
لا في الاثم والاتيان بالكبيرة بل لو ترك السير مع الرفقة الاولى ظنا منه بتيسير المسير مع الرفقة الثانية
لم يكن مأثوما ولا يخفى ان الحكم بتحقق الاستقرار مخصص بما لو لم يعرض للرفقة التي لم يسر معهم ما يمنعهم عن الوصول
فلو عرض للرفقة الاولى مانع ولم يدركوا الحج ظهر عدم الاستقرار ولم يحصل الاثم ايضا الا على ما سيأتي
انشاء الله تعالى بما يناسبه اه قيل للراحلة او لهما للزاد ايضا والمناسب قوة وضعفا بالنسبة الى الراحلة
مثل انه لو امكنه ركوب الابل كفت له حصولها ولو لم يمكنه لضعفه واحتاج الى المحمل توقف عليه وبالنسبة
الى الزاد مثل انه لو كان قويا كفى له خبز الشعير ولو كان ضعيفا وتضرر باكله واحتاج الى اللحم مثلا
توقف الوجوب عليه والذي صرح به الشهيد في المسالك ان المعتبر في الزاد ما يناسبه بحسب حاله من رفعة وضعة
وفي الراحلة ما يناسبه قوة وضعفا وقوله فيما يفتقر الى قطع المسافة تعلقه بالراحلة واضح واما تعلقه
بالزاد فبان يقال لانه اذا لم يفتقر الى قطع المسافة ولكان مقيما بمكة فلو كان الزاد يتزود به بدون الحج يتزود به
مع الحج فلا يتوقف الوجوب على حصول الزاد وذكر في شرح الخراساني في شرح قول المصنف هما معتبران فيمن يفتقر الى قطع
المسافة ما حاصله ان قوله فيمن يفتقر احتراز عن اهل مكة وما قاربها فان الراحلة غير شرط ثم ذكر بعد كلام
واما الزاد فيعتبر في الجميع فمن لم يجده لم يلزمه الحج وقوله وان سهل المشي متعلق بالراحلة وقوله لو للسؤال
يمكن تعلقه بهما معا لانه اه تعليل للشقين معا اما الاول فبالنظر الى انه يتوهم ان الولي محرم
لنفسه فكيف يصح منه احرام اخر واما الثاني فلتوهم ان الولي يصير محرما عوضا عنهما فرفع التوهمين
بان الولي يجعلهما محرمين لا لنفسه نائبا عنهما وقوله لا نائبا عطف على معمول جعل وكلمة نفسه مقدرة
وحمله اه اي امره بالطواف وكلفه به ولو كان بعنوان حمل الطفل وهذا فرد خفي بالنسبة الى حمله
في الطواف فترك الشق الظاهر واكتفى بالفرد الخفي المشتمل على الخطر مثل التاطي اذا منعه الاب
عن السفر او اذا كان السفر مشتملا على خطر وضرر ولتشكل بان السفر مقدمة للمندوب فعلى تقدير
كونه واما لا تستلزم حرمة الحج الا ان يقال المراد انه لو منعه الاب في السفر فلا يجوز له السفر للحج

قوله وهي اهلية هنا شرطان لم يذكرهما الاول تعيين المقرله ولم يذكر كانه بناء على ظهوره عند الشارح ولانه لم يعلم اعتبار هذا الشرط من المصنف انه في الدروس ذكر ما يشعر برده في قبول هذا الاقرار الثاني ان لا يكون مما لا يستحيل عادة او عقلا كان يقول له على الف من اجل دية عينه وكانت العين صحيحة ولعله لم يذكره لانه من باب التعقيب بالمنافي لكن لا يخفى ان التعقيب بالمنافي انما هو لو قال بمثل العبارة التي ذكرناها لكن لو قال قطعت يد زيد وفقئت عينه فانه اقرار لو كانتا ذاهبتين بحيث يمكن اسناد النقصان الى المقر اما بدون ذلك فلا وليس من التعقيب بالمنافي فيجتمع النقيضان فرضه ان الاقرار يقتضي سبق ملك المقر له على وقت الاقرار وبقائه الى حين التكلم والاضافة ايضا يقتضي مثل هذا السبق فيجتمع النقيضان قبل زمان التكلم فلا بد ان يكون الاقرار مقتضيا لسبق الملك لا يقتضي اجتماع النقيضين اذ لعل ملك المقر له في زمان وملك المتكلم في زمان اخر والاقوى الصحة مطلقا سواء كان مع الضميمة او بدونها كوكب الخرقاء اشارة الى قول الشاعر اذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة سهيل اذاعت غزلها في القرائب حيث اضاف الكوكب الخرقاء بملابسة انها اذا رأته علمت دخول الشتاء وفكرت في تهيئة اسبابها اخبار جازم هذا الحكم منه بل لا يظهر مخالف لكن فيه اشكالا اذ لا يخفى ان الحقوق بعضها ثابت من غير تعليق وبعضها ثابت متعلقا على امر مثلا لو نذر احد ان يعطي زيدا دينارا ان شفي مريضه ولا شك في انعقاد النذر فيكون لزيد عليه دينار ان شفي المريض فلو اقر بهذا كان اقرارا بامر واقعي فما المانع من قبوله وكيف يحكم برده او يلزم بالمال بدون حصول الشرط فالحق فينبغي ان يلغوا ولا يخفى ان هذا الاحتمال انما يتمشى فيما

اخر الشرط اما لو قدمه كان قال ان شاء زيد فله على كذا فلا يحتمل الحكم بصحة الاقرار وابطال القيد

وقد يفرق في الفرق تامل فان المراد بالوقوع بعد تمام الصيغة الجامعة لشرط الصحة اما

الوقوع بعد الصيغة الجامعة بدون هذا القيد والوقوع بعد صيغة جامعة مع وجود القيد وعلى

التقديرين لا يتفاوت الحال بين قولنا له على كذا ان شاء زيد وبين له على كذا من ثمن خنزير فانه

مع قطع النظر عن القيد تكون الصيغة جامعة للشرائط ومع ملاحظتهما يقول في الاول التنجيز وفي

الثانية المالية وكما ان التنجيز شرط كذلك المالية شرط في لزوم الاقرار فان قلت لا خفاء في ان في الاول

مع وجود القيد الكلام تام مفيد للمعنى غير متناقض بخلاف الثاني اذ مع وجود القيد يبطل ما يفيد

اللام ولذا يحكم ببطلان القيد قلت هذا مع انه الظاهر مما ذكره الشارح بل عليه ان المطلوبية والعزل

فن من فنون الكلام واستعمال اللام وتحقيقهما حينئذ فلذا لو قال له على تنجيزه لا يحكم العرف بلغوية الكلام بل

يحملونه على مثل ما ذكرناه ولا خفاء في انه لو حمل الكلام عليه لا يكون لغوا بخلاف ما لو الغينا القيد اذ يكون القيد

لغوا محضا تامل وان كان قد تخلو الي ما ذكر الدليل الصحة وجوابه قوله ان كان الى قوله حكم بصدقه

دليل ظاهر لو قال ان شهد فلان فهو صادق لا انه لو تخو قوله لزمه وحكم بصدقه الخ دليل ما لو قال ان شهد فلان

فهو صادق فان قلت مضمون الشرطية على راي المنطقيين هو تحقق علاقة اللزوم بين المقدم والتالي وعلى راي العربية

تحقق التالي على تقدير المقدم فالوجه ما ذكر وانما يتمشى على طريقة العربية اما على طريق المنطقيين فمفاد الشرطية

ليس سوى الحكم باللزوم وليس حكم بوقوع التالي ولا يقتضي اللزوم وقوع التالي والمقدم قلت لا خفاء في ان الشرطية اذا وقع

مقدمها لم يقع التالي تكون كاذبة على كل تقدير فنقول على طريقة المنطقيين لما كان صدق التي

في الواقع مستلزما بالصدق على التقادير لمكنة الاجتماع معه وكذبه مستلزم الكذب على تلك التقادير

فاذا قال ان شهد فلان فهو صادق يقول صدق هذه القضية يستلزم صدقه فان لم يشهد في نفس الامر فالشهادة

ايضا فان الشهادة اذا كانت ملزومة للصدق يكون عدمها ملزوما ايضا فالواقع لا يخلو من وقوع الشهادة فان وقعت الشهادة

ولم

ولم يقع الشهادة الصدق فالقضية الاولى كاذبة وان لم يقع فلم يكن الحق ثابتا لم يصدق القضية الثانية
فوجب ان يكون شغل الذمة متحققا في الواقع حتى يصدق بل نقول الحق ان القضية المقولة
ليست لزومية اذ لا ملازمة بين الشهادة وصدق الخبر فوجب ان يكون القضية اتفاقية ومضمون الاتفاقية
تحقق التالي في الواقع فلو حملنا كلام القائل على اللزومية يلزم كذب قوله فنحمله على الاتفاقية
فيكون مفاد الحقيقة التالي في الواقع من غير تقدير وهذه الطريقة التي ذكرناها للدلالة على الطريق
وحصرها في بيان لزوم كونه مفاد الطرفان نظرا الى البداهة في ان الشهادة لا دخل لها في صدق
الخبر ومثله في محاورات العوام الخ فلدينا نشير بانه على ما افاده كان المناسب ان ينظر الى حال
القائل فان القائل فان كان من العوام حكم ببطلان اقراره والا فلا واعلم ان مثل هذا الكلام
اي تعليق صدق حكم او حقيقة او ثبوت حق بشهادة احد ويقوله يستعمل في المحاورات
على وجوه احدها استحالة شهادته كاقرع الثرع وفي مثل هذا فنعلق على
على غير الشهادة كان يقول المدعي اعطيتك المتاع في بلد كذا فيقول المنكر ان كنت دخلت ذلك البلد
فقولك حق ولا خفاء في عدم افادته سوى ما ذكرنا ثانيها المبالغة في اعتقاد شخص وبعده
تجويز الكذب عليه وشهادة غير الحق ونظيره ان يقال ان فلان ان قال ان الليل نهار فهو
صادق ثالثها ان يكون غرضهم التعليق فيما لا يعلمون وقوع الحكم وعدمه وبسبب الشهادة
يصيرون عالمين مثل ان يجوز ان يكون ذمتي مشغولة بحق زيد وفلان راى انه استدان
منه وكيلان او اتلف ماله بغير علم وغير ذلك ويعلم من شخص انه لا يقول الكذب فيقول
ان شهد فلان فهو حق ومع ذمتي مشغولة نظيرها نقول ان كان هذا الامر اخبر المخبر الصادق
فهو صدق ورابعها ما اذا كان للشهادة دخل في لزوم الحق كان يريد ان يحصل مطلبه
بعض من يشهد له زيد بما يشهد له فحصل المطلب نظير ما ذكرنا خامسها ما فهمه من قال بلزوم
الحق عليه مطلقا على نحو ما في الشرع ولعلك تجد غير ما ذكرنا ايضا اذا عرفت هذا ينبغي النظر
في انه هل لهذا الكلام معنى متبادر مما ذكرنا وغير مفهوم بالقرائن او فهم كل واحد

محتاج الى القرينة والظاهر انه لا يمكن دعوى الظهور فيما فهمه من قال بالزامه بالاقرار واذا لم يكن

ظاهرا فيه كفى في عدم الحكم بكونه اقرارا لانه اذا لم يكن ظاهرا في غيره يحتمل الامر بالبيان

فليس ولا يلزم بعد الحكم لما كان حكم المفلس خارجا عن تعلم حكمه فيما تقدم وحكم المريض اينما

بعد صح الحكم كليا ولم يرد ان المفلس بعد زوال الحجر يلزم باقراره ولو كان الاقرار بعين

في يمين المال مطلقا سواء كان جناية او نكاحا او غيره ويمكن ان يكون المراد بالمال العين

ويكون الاطلاق بالنسبة الى الدين ايضا بل اه اخذه فان قلت فعلى هذا يمكن الحلف على

الاستحقاق ايضا قلت الغرض انه لا يحلف على الاستحقاق من غير جهة الاقرار واما الاستحقاق

من جهته فانما يكون سببا مع عدم اطلاعه على وجود التهمة فنفى الاستحقاق الاقرار

وعلم الاطلاع على التهمة والغرض تحقق الاقرار في الحلف على الاستحقاق في الحق على الحلف على

عدم العلم بالتهمة نعم من الاصل مطلقا سواء وجد التهمة ام لا فمن الاصل مطلقا سواء

كان الاقرار للوارث ام الاجنبي وما في معناه الظاهر ان المراد بما في معناه ما يكون ابهم

تقديرا كقوله على كذا درهما او يكون الوقف به بالياء المنقلبة من نون التنوين نحو كذا

درهم ويكون قوله وما في معناه عطف على السكون وعلى الوقف ولكن لا يلائم ظاهر في

من انه مع الوقف لا يحتمل النصب فينبغي حمل كلامه هنا على مثل الدرهم مما يكون

وقفه حالة النصب بالالف ويبنى مع الحق المطابق للقواعد النحوية من كون المضاف

اليه صفة التراكيب حذف من الاول بقرينة الثاني ان يكون التقدير كذا درهم كذا درهم

فعلى تقدير ان يكون الاضافة بيانية فيصير المعنى شيء هو درهم فيكون عليه درهمان لا درهم واحد

واضعف الجزاء الخ اي اذا كان الاضافة بمعناها الاصطلاحي فهو مخصوص بالمثال الاول

ولا يكون كذا الثاني تاكيدا للاول على هذا التقدير ولا يخفى ان هذا العبارة تأبى من

هذا المعنى فالاولى ان يكون متعلقا بالثاني ويكون الاضافة بمعناها اللغوي

ويصير الحاصل انه على ما اختاره يلزمه جزء درهم فيرجع اليه في تفسيره لانه اقل

علدين

علاوة الى قوله وفيه بمفرده مجرد هذا انما يتم لو كان الواجب في عطف لا على تقدير الاكثر لكن قد مر تجويز

بجواز احد وثانيه فيمكن حمل كذا الاول على الاحد الثاني على الثاني لا يدفع لولا دلالة العرف بعض اناء

كان محتملا للافراد للمخاطب وغيره وكذا كان محتملا للحال والاستقبال والعرف حاكم بان المراد منه الافراد

المخاطب بالفعل واما تم لك فانما يدفع الاحتمال الاول دون الثاني لا يدفعه الا لمثل العرف وقد عرفناه

لدفع الاحتمالين ويدل عليه بناء الاحتمال الاول على ان قوله انا مقر ليس حقيقة في الافراد المخاطب او غيره

فعلى انما حمل على احد مجاز فلذا لزم ضميمة حتى يصير مجازا بالاستقبال فلا يحتاج فيه الى ضميمة

تمسك بعرف ولذا وقف في الدرر بين انا مقر وانا او جعل الاول اقرارا مع ضميمة ولم يجعل الثاني اقرارا بل جعله

بالاقرار ولم يذكر احتمال كونه وعدا في انا مقر وكلامه على كون المضارع حقيقة في الاستقبال وقوع نعم شاهد

يعني ان قوله نعم فاشهد دال على ان المخاطبين اقروا بما عنهم ولا بناء الاستفهام وقول بعضهم بانه

الجحود الخفي وفي بعض الروايات بل هو الملا البتة لا يكون شاهدا وحينئذ ذلك لا يخفى ان تمام ما ذكره

وقوع نعم عرفا ولغة رد النفي واما كونه ظاهرا فيه بحيث يحتاج فيه الى قصد بالنفي الحقيقة فلا دفع

البعد ولا يمكن حمله على الاقرار ولا يخفى انه على ما ذكره من ان كون بلى ونعم كلتيهما للنفي ولو اراد المخاطب قصد

النفي لم يمكنه الا بالفاظ مركبة كان يقول ليس لي ما يقول اذ لم يوضع غير لفظ نعم وبلى في معنى الجواب الاستفهام

وهو بعيد وهو واضح بعد احاطته بما تم من القواعد لجواز بما علم منها ضمنا وهو ارجاع الاستفهام

الى سائر القرب مع امكانه والا فالى المستثنى منه اولا فان لم يمكن شيء منها فيما يمكن تحصيله وجعله خارجا منه

مما يستنبط عن السابق والاخير فلما علم ضمنا فيه ثم انه يلزم دفع المقدر من اكل وبعد الحمل على الاستثناء

المستوعب مما يمكن هذا هو الباعث على ارجاع استثناء الاخير الى المستثنى منه الاول لم يمكن الاخراج من متلوه

اذا عرفت هذا فاعلم ان بناء هذه المسائل ليس على طريقة واحدة بل الطريق مختلف للعلة المذكورة كما نظ

لك تفصيله فنقول اما قوله له عشرة الا تسعة الا ثمانية الى ان ينتهي الى الواحد فنقل عن بعض فضلاء الزمن ان

واما احتمال الاستقبال فجائز
اذ لا خلاف في كون اسم الفاعل
مجازا في ح

كل ما ذكر راجع الى متلوه وفي كل مرتبة الى زوج منبت والفرد منفي والمثبت للمتلو والمبطل للمنفي التالي ولا يلزم الاستيعاب في نحو ما نحن فيه
فهو جار على قواعد النحو لا غبار عليه ثم انه لو وصل الى الواحد بان قال الا اثنين الا ثلثة الى ان وصل الى التسعة وقف هنا وانبائه
على انا نجمع الازواج صعودا ونزولا فكان خمسين صعودا والافراد نزولا فكانت تسعة واربعين فاسقطنا من الاولى الثانية
فبقي واحد فهذا الكلام على انه لم يكن في هذه الصعود ارجاع التالي الى متلوه ولا الى المخرج منه اولا ويمكن تحصيل مستثنى منه
ويصح الاخراج منه سوى ان يقولهم من راى ذلك الى قوله الا واحد اخراج الافراد من الازواج فصار مرتبة
على ان الكلام في قوة ان قال الازواج هذه الستة صعودا ونزولا الا افرادها فكان نفي الحقيقة لم تبعد الاستثناء
ويظهر لك بيان ما ذكرنا انه لو بدأ باستثناء الواحد الى التسعة ثم نزل وختم به لو ختمه فنبادر على انه له عشرة
الا واحدا هنا الاستثناء الى العشرة ثم استثنى الاثنين لم يمكن صرفها الى الواحد هنا الى العشرة وكذلك الثلثة
ثم استثنى الاربعة ولم يمكن صرفها الى سابقتها الثلثة ولا الى الباقي من العشرة فان بعض هنا ما الى المجموع السوابق
المنفية فصار الكل في قوة ان قال له عشرة الا ستة الا اربعة فصار المقر به ثمانية ثم اخرج الخمسة منها بقي ثلثة
استثنى الستة لا يمكن صرفها الى الثلثة الباقية ولا الى الخمسة هنا الى ما فهم من الكلام اذ صار في قوة ان قال
له على سبعة عشر الا اربعة عشر الا احد عشر الا ستة او صار في قوة له عشرة الا اربعة ستة فصار المقر به تسعة وبعد
خروج السبعة بقي اثنان ثم استثنى الثمانية ولم يمكن صرفها الى السبعة ولا الى الباقي ولا الى المخرج من العشرة فيما
ثمانية هنا الى الحاصل التوالي فصار الكلام في قوة ان قال له عشرون ثمانية الا ثمانية عشر الا ثمانية فصار به العشرة
وبعد خروج التسعة بقي واحد فصار الكلام في قوة له عشرة الا تسعة ثم في النزول لما امكن صرف كل
استثناء الى ما لم نعدل عنه فصار المسئلة بعينها اذ صار الكلام له عشرة الا تسعة هكذا ولك ان تقول انه بعد خروج التسعة
يكون المقر به واحدا بعد ضم الثمانية اليه صار تسعة وبعد خروج السبعة منها يبقى اثنان وبعد ضم الستة اليهما صار ثمانية وبعد خروج الخمسة من ثمانية يبقى ثلثة وبعد ضم الاربعة اليها
من الخمسة سبعة وبعد خروج الثلثة من الاربعة اربعة وبعد خروج الاثنين من الثلثة ستة وبعد خروج الواحد منها
الستة خمسة وانما لم يبين الكلام في هذه المسئلة على الطريقة الاولى اعني استثناء الافراد من الازواج مع امكانها

بعلة لزوم الاستغراق فان افراد هذه السلسلة صعودا ونزولا احد واربعون وازواجها خمسون فبعد اخراج الافراد من الازواج
يبقى تسعة لوجهين احدهما ان جعل الاستثناء من القريب بهما امكن ومن مثلوه حسبما يفسر لك من الحمل على جعل الكلام
جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية ولنا ان حمل الافراد على الاقل تمسكا بما هو الاصل في اللغة لا يلزم وانما بين الكلام
في المسئلة السابقة على هذه الطريقة لعدم امكانها هناك لانه لما وصل الى الواحد صار المقر به خمسة فلما الا
اثنين حتى يصير الاثنان مثبتا كما في سوابقه يصير المقر به سبعة فاخرج الثلثة لا يمكن من سابقه فيحمل الكلام على ان
له سبعة الا ثلثة فيكون المقر به اربعة ثم بعد استثناء الاثنين يحمل الكلام على ان له عشرة الا الاربعة فيكون
المقر به ثمانية ثم يصير الحاصل له ثمانية الا خمسة ثم يصير الحاصل له عشرة الا ستة ثم يصير الحاصل له تسعة الا سبعة ثم
يصير الحاصل له عشرة الا ثمانية ثم استثناء الثمانية لا يمكن من الثمانية ولا من المقر به فيخرج اثنان فيصير الحاصل اض
سواء ان يقول بجعل الازواج في قولنا عشرة الا خمسة الا اثنان الى التسعة مستثنى منه والافراد مستثنى والازواج
ثلثون والافراد تسعة وعشرون يبقى واحد بعينه ما ذكره المؤلف لا بين جعل جميع الازواج صعودا ونزولا مستثنى منه
والافراد مستثنى والا فلا يحمل الكلام على طريقة واحدة وان حملنا الكلام على انه لما انتهى الى الواحد صار في قوله
خمسة الا اثنين فصار الاثنان منفيا ثم بعد الاستثناء الثلثة صادق له عشرة الا سبعة ثلثة ثم صار الحاصل له ستة الا
اربعة ثم له عشرة الا ثمانية الا خمسة ثم له سبعة الا ستة ثم له عشرة الا تسعة الا سبعة فيكون المقر به ثمانية ثم استثناء الثمانية
لا يمكن عودها الى الثمانية ولا الى ما قبلها فلم يبق الا ان نجمع الافراد من قوله خمسة الا اثنين الخ الى التسعة ونجعلها
مستثنى منه ونجمع الازواج ونجعلها مستثنى والافراد تسعة وعشرون والازواج عشرون فيكون المقر به تسعة وقد عرفت
ان جعل الازواج صعودا ونزولا مستثنى منه والافراد كذلك مستثنى اولى رعاية لاجراء الكلام على وتيرة واحدة
بان هذه الطريقة في رتبة النزول كانت الازواج مثبتة والافراد منفية وفي الصعود بالعكس وحملا للافراد
على النقيض فلذلك ما ذكرنا وجه انه لو بدأ بالواحد وبالتسعة لنه واعلم ان الشيخ الرضي ذكر مثلا له عشرة الا تسعة الى
الواحد وبين ارجاع كل منها الى متلوه وذكر ان ذا الحمة على نحو نصله الزوم اولا وكتب السيد الشريف في هذا المقام

حاشية على هذه ذكر بعضهم في ما احرى هو ان جميع الازواج عشرة لثمانية والستة والاربعة والاثنين مثبتة
ومجموعها ثلثون وجميع الافراد اعني التسعة والسبعة والخمسة والثلثة والواحد منفية ومجموعها خمسة وعشرون فاذا اسقطنا
مجموع المنفيات عن مجموع المثبتات بقي خمسة وان كان هذا صحيحا في اظهار المصر لكنه لم يعلم منه كون تلك الاستثناءات المتعددة
واردة على مقتضى القواعد النحوية من كون كل استثناء راجعا الى ما قبله وذكر الشرح وان اظهار المصر
والجريان على القواعد النحوية ولم يلتفت الى ما اشتهر من ان القائل بعد ما قال الا واحدا قال الا
اثنين الا ثلثة وهكذا الى ان يقول الا تسعة لانه وحد وذلك لعدم كونه جاريا على القواعد اما اذا
لم نؤول وجعل كل استثناء راجعا الى ما يليه نص لكون الاستثناء الاكثر عن الاقل واما اذا اول وقيل ان قوله الا
اثنين راجع الى الخمسة المنفية عند قوله الا واحد فلانه يلزم الاستثناء المستغرق عند قوله الا ثمانية فيكون
باطلا ويكون الجواب الاثنين نعم يمكن بيان وجوب الواحد بذلك الطريق وهو ان يجمع جميع المثبتات
في المرتقل والصعود وذلك خمسون ويجمع جميع المنفيات فيهما وذلك تسعة واربعون فاذا القي المنفيات عن المثبتات
بقي واحد وقد عرفت ان ذلك لم يعلم منه الجريان على القواعد فلا يكفي في اثبات المطلوب ومنهم من قال ان قوله
الا اثنين راجع الى قوله الا ثلثة لانه ادنى صالح للرجوع اليه وزعم ان رجوعه اليه يجب بالظن واما بحسب
الحقيقة فهو راجع الى الستة المنفية عند قوله الا ثلثة فاذا ثبت الاثنان ظهر ان الخمسة الواجبة كان المثبت
سبعة والمنفي ثلثة واعترض بانه يلزم مما ذكره ان يكون المنفي اربعة فيلزم ان يكون اصل العدد احد عشر
ثم تعيف له وطول الكلام والظاهر من قال بوجوب الواحد نظر الى ذلك الطريق الاجمالي وقد عرفت فيه ما فيه
وانت تعلم بما اوضحنا لك ان غرض النحويين اجراء الامثلة على القواعد وقد عرفت كيفية جريانها والكلام على التوفيق
واعلم ان المصر قال في الدروس ولو انه لم يصل الى الواحد قال الا اثنين الا ثلثة الى الا واحد لا يلزم الا ان يعترض انه يلزم
يكون ثمانية واربعين والافراد الى الافراد يكون تسعة واربعين فاذا سقط الاول من الثاني بقي واحد انتهى
والظاهر انه من سهو القلم فان الازواج خمسون والمسقط الافراد الا الازواج وان كان يتجاذب الحاصل اعلم انهم اختلفوا

في

في كون الاستثناء حقيقة في المنقطع او مجازا والمشهور الذي عليه اهل التحقيق كونه مجازا في المنقطع وقد
صرح علماء العربية والاصول بانه لا اخراج في المنقطع وكلمة الا فيه بمعنى لكن وما قبل الا فيه باق على حكمه
لا يعتريه نقص ولا تغيير والحكم اشتهر ان يحتاج الى نقل دليل وثانيا اذا تمهد هذا ظهر ان المجاز ههنا ان
كانت باعتبار جعل الاستثناء منقطعا بعد الحمل عليه لاجل عدم الاخراج التوهم منه لما بل بحسب الحكم المراد منه
كما ظهر اذ يصير الكلام بمعنى له علي مائة لكن لي عليه ثوب اسند ذلك التوهم كون الثوب عليه ايضا لا يخفى
انه يلزم المائة حينئذ كاملة وتوجيه عبارة الثوب ان امكن بما سنشير اليه الا ان الظاهر ان مراده ما ذكره
في المسالك وكلامه فيه صريح في ان بناء المجاز على كون الاستثناء مجازا في المنقطع بل كلام المحقق الشيخ علي
صريح في هذا المعنى ايضا بل كلام غيره ايضا صريحا او ظاهر في هذا المعنى ولا يخفى ان جميع ما ذكرناه من الايراد عليهم وظهور
ورود الايراد يدل على عدم ارادتهم كون المجازية لاجل الانقطاع اذ يبعد غفلة مثلهم عن مثله ويمكن حمل كلام
الثوب في هذا الكتاب على انه اذا قال له الف درهم الا ثوبا وحملنا الكلام على ارادة الاخراج يمكن تقدير قيمة
في الكلام ويكون من باب مجاز الحذف وهذا ما يذكره اخرا ويمكن اعتبار المجاز في الاخراج اما مجازا لغلبة نسبة الاخراج
الى الثوب وهو منسوب الى القيمة او لغويا في كلمة الا فانه موضوع لاخراج ما يذكر بعدها حقيقة فيستعمل في اخراج
قيمة ما يذكر بعده وهذا هو الذي ذكره اولا وينبغي حمل كلام الاصحاب على هذا المعنى ايضا وبعيد النظران مرادهم
هذا قال في التذكرة مسئلة الاستثناء حقيقة في الجنس مجاز في غيره لتبادر الاول الى الفهم دون الثاني ولان
الاستثناء اخراج وانما يتحقق في الجنس وفي غيره يحتاج الى تقدير ومع هذا اذا استثنى من غير الجنس سمع منه
وقبل وكان عليه ما بعد الاستثناء فاذا قال له علي الف درهم الا ثوبا او الا عبدا صح عندنا ثم نقل الخلاف
والخلاف من العامة وقال في الشرائع الاستثناء من الجنس جائز ومن غير الجنس على تردد ثم قال ولو قال له
الف درهم الا ثوبا فان اعتبرنا الجنس بطل الاستثناء وان لم نعتبر كلفنا المقر بيان قيمة الثوب وقال في الدروس
الاستثناء من الجنس حقيقة ومن غيره مجاز فيحمل على الاول ولو اخبر عن ارادة المجاز فالاقوى القبول ولو قال له

درهم الا ثوب واخبر عن ارادة الاخراج طولبت بتفسيره بالثوب فان بقي بعده شيء صح وان استوعب بطل الاستثناء بحمل
بطلان التفسير فيفسره بما يبقى وتصويره هذا ان يكون له عليه الف فيتلف صاحبه الحق على المديون ثوبا او يبيع اليه
ثوبا فضاء فيقر على هذه الصورة انتهى وما نقلناه ظاهر بل صريح فى ان مرادهم ما ذكرناه حيث يكون بالاخراج غير الجنس
وبما ان الدروس ظاهر لانه حيث يحصل للعلامة فى التحرير نصا فى المسئلة انه ما ذكر بعد الا غير الجنس يحمله على
غير الاخراج وجعل الاستثناء منقطعا عنه بعض ويلزمه حمله على الاخراج عند بعض اما حقيقة واما مجازا والقائل
الاول لكانه ليس بنا على ما فهم من التذكرة على ما ذكرناه انفا فى المسئلة وفيما نرعوا عليهما الا انهم فى بعض العبارات
اطلقوا المنفصل على اخراج غير الجنس لعل الاطلاق مجاز تشبيها له بالمنفصل ولم يريدوا انه منفصل حقيقة يلزم
ان لا يكون فيه اخراج وحمل عباراتهم على ما ذكرناه لازم دفعا للتناقض بين كلامهم حيث يجعلون الاستثناء منقطعا
ويفرعون عليه لزوم الاخراج وصيانة لجليل شانهم من نسبة عدم فهم المنفصل وكان الاولى بالمحقق
الشيخ علي ره حمل كلامهم على ما يلوح فى بادى النظر وان رد عليهم فى بعض المسائل ما اورده ان رجع الى كلامهما
وان امكنك حمله على ما حملنا او غيره فاحمله ان قلت اذا كان حمل الاول على الاخراج لم يستقم الا بالمجاز لو حذف
والمنقطع ايضا مجاز بل حقيقة عند بعض فلم حملوا على الاول دون الثاني وكان المناسب على مذهب من جعل
المنقطع حقيقة مجازا ان ينظر الى ان المجازين اقرب بحسب العرف اين تحرزه على مذهب من جعل المنقطع حقيقة حمله من
على المنقطع ترجيحا للحقيقة على المجاز على ما هو المشهور خصوصا الا اذا قلنا لو جيء بعد الاجماع ما ظهر من الذكر
تفاهم العرف وتصريح ائمة التفسير والاصول وغيرهم فى مواضع شتى ترجيح حمل الاول على الاخراج ولو بوجه بعيد
على المنقطع واصالة البراءة فى الاقرار استقر حكمه بالاضراب عنه الباء للسببية والمعنى ان المقر لما كان
يمكنه الاستثناء متصلا ما دام متكلما غير منفصل من ذلك الكلام فاذا قال له قفيز حنطة كان مقرا الا انه لم يمكن
اقراره مستقرا اذا امكن ان يقول الا نصفه فاذا اضرب عنه وقال بل قفيز شعير امكنه الاستثناء بعد تمام الاول
بسبب الاضراب والحاظ بقفيز ورد الشيخ ره فى التهذيب فى كتاب القضايا والاحكام رواية فى طريقها سهل

زيادة دالة على ان اقرار الام بالجارية غير مسموع بل دون البينة وان صادق الزوجان يحتمل ان يكون من فروض المسألة تنازعهما في انه لو
تنازعا في الولد وكان فراشا لاحدهما حكم بالفراش وان رجع الزوج وافق المنازع وصدقته الام ايضا يحتمل ان يكون حكما
عليه في الحكم من المسألة المفروضة يعني لو كان لاحدهما الخصوص فراش حكم له بلا منازع فهو وان صادق الزوجان دون ربط
منه حكم ما لو كان صاحب الفراش منازعا بطريق اولى ونبه بقوله الخ للتفصيل في المسألة ان يولج اما ان يكون
العلم باشر الدفع باختياره ام باجبار غير الحاكم او باجبار الحاكم او لم يباشر فعلى الاول لا خفاء في الضمان وان ادعى عدم
علمه حين الدفع بوجود الولد فان الجهل غير نافع في دفع ضمان المال وعلى الثاني والثالث والرابع اما ان يكون
المال تحت يده الاول على التقادير هذا الاقرار كاف في الحكم بدفع المال ام يجب عليه بما لم البحث فان كان المال تحت
يده يحتمل القول بالضمان مطلقا فانه باقراره الثاني ظهر ان مال الولد كان تحت يده ولم يدفعه اليه خصوصا اذا كان
الاقرار كافيا للحكم فيصح كان سببا للتفويت ايضا وان لم يكن المال تحت يده وباشر الدفع باجبار غير الحاكم
يحتمل الضمان ايضا ان جوزنا اثبات اليد على مال الغير سببا لضمانه على انه ان يرجع على الاخذ او المجبر
لو ثبت كونه للولد وان كان باجبار الحاكم فكان الاقرار كافيا في الحكم كان احتمال الضمان قويا لانه صدق ومع هذا
صار سببا للتفويت ايضا الا ان يقال لعل مذهب الفقيه عدم حكم الحاكم بمجرد الاقرار وان لم يباشر الدفع
فلو قلنا الاقرار كاف في الحكم احتمال الضمان مع ما ورد عليه وان لم نقل بان الاقرار كاف فلا ضمان عليه الا بان اقر
ويحتمل ان يدفع اليه الخ لا يخفى ان التنزيل على الاشاعة انه يكون سببا لدفع اثمان النصيب لو كان
الاقرار بعد القسمة التي كانت واما ذكل نصيبا لو كان قبل القسمة فالظاهر انه لا يمنع من اخذ ذي النصيب نصيبا
لو اخذه على الاشاعة فتدبر واما لو اراد القسمة بعد الاقرار فان امكنه تحصيل رضى المقر له بالقسمة فذاك وان
لم يمكن رفع الامر الى الحاكم وان كان انثى الخ لما كانت العبارات في المسألة كان سبكه التي نقلناه عن
ناديه المراد ذلك علينا ان نفصل الفروع المذكورة في الشرح فنقول المقر ان كان الاب مع عدم الام فالفريضة ونصيب
البنت نصفها اربعة وعشرون يبقى اربعة ترد على البنت ولا نصيب للابوين والزوج لتميم ورد الفريضة اثنتا

عشرة ونصيبه مع الزوج تسعة وورد النقض بان الاب على الربع ما في يده لا ضعفه ذكره المصنف ولا الفاضل على ثلثي من
السدس كما ذكره الشارح بل بين ثلثة ارباع والفاضل كما ذكرنا واما مع وجود الام فيختلف الحاجب لو نقضه التي تصح
مع وجود الزوج وعدمه ستة نصيب الزوج النصف ثلثة ونصيب الام السدس واحد ونصيب الاب الاثنان ومع عدم الزوج نصيب الام
كل ونصيب الاب خمسة فالمردود زايد على نصف ما في يده بل هو نصف المال ولو لم يكن حاجب فلو نقضه ستة نصيب
الزوج ثلثة النصف ونصيب الام ثلثه الاصل اثنان ونصيب الاب واحد ومع عدم الزوج نصيب الام كل ونصيب الاب
اربعة فالمردود ثلثة ارباع ما في يده لا ضعفه كما ذكره الشارح بل نصف الاصل ولو كانت المفروة الام فقد عرفت في
المسئلتين ان نصيب الام مع الزوج لا ينقص عن السدس في الحال ولا عن الثلث بدونه وكذلك لا يزيد مع الزوج عن السدس
مع الحاجب وعن الثلث بدونه فلا يرد شيئا مع الحاجب وعدمه لنفيه عكس الحالين ولذا كانه من سهو القلم قال
في المسالك وقد يكون الاب اى المفر الام ولا يدفع شيئا سواء كان لها حاجب ام لا ان الزوج يا خذ من ضعفها
شيئا على التقديرين وتنزل ذلك على الاشاعة فقد عرفت ان في المسئلة الاولى اعني لو كان المفر الاب
مع عدم الام ووجود البنت ان الاب يرد ربع ما في يده والزوج لا يتحقق مع وجود البنت ازيد من الربع
فلو نزل على الاشاعة يرد المردود على ربع ما بيده فلا يصح المسئلة وفي المسئلة الثانية اى كون المفر الام مع وجود الحاجب
ووجود البنت فقد عرفت ان نصيب الاب مع وجود الزوج كان ثمانية من ثمانية واربعين ومع عدمه كان عشرة
فلو لو نزل على الاشاعة كان المردود خمس ما في يده ولو نزل على الاشاعة يكون المردود ربع ما في يده لا النصف
فان الزوج لا يتحقق نصف التركة لوجود الولد فلم يصح المسئلة ايضا وفي المسئلة الثالثة اعني كون المفر الاب مع وجود
الام وعدم الحاجب فقد علم ذلك ان نصيب الاب مع وجود الزوج كان عشرة من ستين ومع عدمه اثنى عشر فلو لم ينزل على الاشاعة
كان المردود ربع ما بيده لا ضعفه لوجود الولد فلم يصح المسئلة ايضا وكذا لو كان المفروة الام معها وفي الحاصل ان مع
وجود الولد لا يزيد نصيب الزوج عن الربع فلو نزل على الاشاعة خلف باربع نصيب من اقر ولا ينقص حصته عن ربع ما بيده
المقاخاله في كل جزء بنعه سواء في ذلك ما لو كان المفر الولد وغيره ومع عدم الولد للمنصبة النصف واذا نزل على الاشاعة يا خذ نصف ما في

المق

المقر لا ينقص عنه اذ له في كل عين نصفها فيزيد حصته من نصف ما في يده لكن كالزوجة مع وجود الام والاخ فان نصيب الام
بدون الزوج خمسة ومعه ثلثه فيرد الثلثة اثنان اخماس ما في يده سواء نزل على الاشاعة ام لا فتطرق التنزيل على الاشاعة
لا يصح المسئلة في فرض وجود الولد عليه وقال في الدروس لو اقر بزوج للميتة لولدها اعطاه ربع ما في يده وان كان
المقر بالزوج احد الابوين وكان الولد ابنا لم يدفع اليه شيئا وان كان بنتا دفع الفاضل عن نصيبه وهو
نصف الثمن انتهى ولا يمكن حمل الكتاب عليه ويجب حمل كلامه في الدروس على كون الوارث احد الابوين لا هما
معا على ما تبين لك في الفرض ويغرم للثاني فيظهر سواء كذب نفسه ام لا ولا يخفى عليك ان الاقرار انما يمنع
لو كان سببا لالغاء الاقرار الاول بنحو المقر فيما اقر بالملك لزيد ثم لعمرو اذ ثبوت الملك لشخصين في ان واحد ممتنع
شرعا فليس في الولد خاصة بل الضابطة فيه تتم في الولد مع عدم الابوين اما مع وجودهما فلا لان المقر كان الولد
مع احد الابوين فان نصيبه بدون الزوجة عشرون من اربعة وعشرين ومع الزوجة تسعة عشر فللزوجة
ثمن المال تماما الا ثمن ما في اليد وكذا مع الابوين يكون المردود ثمن المال لان حصة الزوج مع ... وهي كانت
المقر البنت مع احد الابوين فنصيبها مع عدم الزوجة ثمانية عشر من اربعة وعشرين ونصيبها مع وجود
الزوجة ستة عشر لا ربعا فالمردود اثنان وربعا ثمانية عشر هو ثمن ما في يدها وقد ثبت في سائر الفروض اقل
الامر ان الحكم بصحة الزيادة والضابطة يدفع ما زاد عن نصيبه على تقديرها ان كان معه زيادة ان كان بائنا
فيد المقر فالزوجة بمباشرة التسليم ولم يقبضه فالزوج لان الاقرار بالزوج لم يبق محل بعينها فالاقرار بالولد بعد
بعد الاقرار بالاخ وقد مر انه لا يلزم الغرم اذا لم يباشر التسليم واما الاقرار بالزوج فهو مستلزم لحصول نصيبه فيه
فلاقرار بزوج اخر كالاقرار بالولد بعد الاقرار بالاخ وحظ الوارث منه وقد مر انه يلزم الغرم مطلقا بل
اولى لمكان الحلم لا يخفى عليك انه لو لم تكن الزوجة الخامسة فالاقرار بها مستلزم للغرم مطلقا مع امكانها
فلا اقرار بها مستلزم للغرم مع مباشرة الدفع واطلق الغرم هنا اعتمادا على قيد سابقا وانما الحكم
فان قلت المانع من ان يكون كل منهما غاصبا بالنسبة الى نصف المال ويكون لسفك الدم على نصف المال

على بدله نصف المال كما اذا كان مال بيد شخصين على الاشتراك قلت يلوح من كلامه في المسالك منع كون كل واحد منهما مستبدا على
النصف مشاعا هنا لكن كلامهم في بحث السرقة حيث قالوا في اخراج المال الاثنان نصابا يجب القطع ولو اخرجا نصابا بين
بالاشتراك قطعا وما سبق في كتاب اللقطة يشعر بانه يكون كل واحد مستقلا بنصف المال نعم يمكن ان يقال كون كل واحد
غاصبا لنصف المال لا يستلزم ان لا يلزمه غرم الكل فانه ليس بغاصب للكل فلو ابدل المال بالحق الخ اعلم ان للغصب احكاما
عديدة منها الاثم ومنها وجوب رده ورد اجرته على المالك ومنها ضمانه لو تلف ولو من غير تفريط ومنها عدم الاستقلال
باثبات اليد على مثل الحجر وحق المسجد لا خفاء في ثبوت الاثم عليه او وجوب الرد فيما نحن فيه من النوع الرابع دون الثالث واما
الثاني فلا خفاء في عدمه واما الاستقلال فلا يعلى الحر لصغر والكبر هنا وبان في نحو الاثم ويختص الصغير بوجوب
رده على وليه لكن كان الجواب في هذه المسألة اجود من مسألة الادعى لان ثبوت البقاء لا يجب ان الثابت
لو ادعى التلف فهو مدع فيلزمه البينة ويكون اليمين على المنكر فلو عملنا بالاصل لم يلزم الا الاضمان والضرب
والحبس الى ان يعلم خلافه كما في مسألة قيام البينة وكان ثبوت البقاء شرعا بالبينة يجوز للاهما كذلك ثبوته
باليمين فالاستدلال على عدم لزوم اليمين شرعا بكونه موجبا لخلود الحبس ان اريد به ظاهره من انه لم يجب
حبسه الى ان يرد المال ورد انه يمكن ان يكون اللازم حبسه الى ان يعلم التلف كما في مسألة قيام البينة وان
اريد به الحبس الى ان يعلم التلف لا يرد انه انما يكون محذورا لو لم يثبت البقاء شرعا باليمين فالاستدلال على اليمين مجرد
دعوى نعم لا خفاء في ان الظن مع البينة اقوى خصوصا لو كان اليمين على تقدير لزومه على نفي العلم بكون هذا الذي ادعى
المالك فظ البينة الصدق للانتقال الخ يعني ان في هذه المسألة بعد حلف المالك على عدم الانتقال بالبدل
حيث يتعذر تخليص العين فلا يلزم خلود الحبس في السابقة لما كان متعلق اليمين بقاء العين لم يمكن ان نقول
بالانتقال الى البدل ولذا غير في تلك المسألة يوجب الرجوع الى قوله فان قلت لا يخفى ان الرجوع الى قول الغاصب انما
يكون لو قلنا بعدم لزوم ... قوله ان رد المال ... باليمين ... الى قوله وايضا يجري هذا الكلام في
هذا كما في مسألة دعوى التلف بل هو اظهر ان الالحاق بالبدل رجوع الى مقصوده اذ مقصوده لم يكن سوى

اعطاء

اعطاء البدل نعم لو كان المغصوب اعطى البدل ممن تلف في هذه المسألة كان المغصوب كما عرفت عند اعطائه بالرجوع

الى قوله في تلك المسألة الظاهر منه هنا قلت لمراده انه يوجب الرجوع لا لزم قوله وقوله خيره فانه ربما كان مقصوده

ضبط عين مال الغصب باعطاء العوض فيدعي الرد ليظفر بمقصوده والفرق في المسألتين ان في المسألة الاولى

التي يدعي فيها التلف ان فرض ان مقصوده ضبط عين المال المغصوب فلا يمكنه الا بالحلف كاذبا كفى

به زاجرا ولا شك ان اليمين مناط لاخذ المال ودفع الغرم واما في هذه المسألة فاذا كان مقصوده ضبط عين

المغصوب ويدعي الرد ولم يفعل شيئا سوى ان ادعى دعوى كاذبة يحلف المالك حلفا صادقا فظاهر ان الامر اذ

ليس مثل الاجتراء على الحلف كاذبا ايضا فلا شك انه اذا حلف المالك وحكم الحاكم ببطلان دعوى الرد الى يجب

بالعين والرجوع الى البدل لا وجه له سوى دفع لزوم تخليد الحبس وظاهر انه لا يرتفع تدارك الحبس بالعذاب الذي

اوجبه اليمين واعتماد الشارح على هذا الدليل فنذكر هذا الدليل ايضا بان لو الحكم ثبت الفرق في

بين المسألتين نعم يرد في المسألة السابقة ما عرفت مع ما عليه وبه علمه اذا كان حلف المالك فيخلد الى جاء

للحبس بالعذاب فلا يكون حلفه في محل التلف موجبا الا ان الحلف هناك يندرها بقي علم انه لا محل عن ان

يكون الحلف على المالك في المسألتين وعدلنا هناك حذرا من لزوم الحبس مخلدا وظن قوي بتلفه وبحلف الغاصب

ولزوم العوض جمعا بين الحقين ولو عدلنا هناك ونقلنا بحلف الغاصب لزم هنا في المال بالكلية ظهر الفرق

اسم للمال ان لغة التذكرة نقلا عن الخليل وابن الاعرابي والاصمعي ان اللقطة بفتح القاف المال الضائع

والمال الملقوط كباب فعلة فيد للاخيار كونه بمعنى الملقوط تشبيه في اصل كونه بمعنى الفاعل من

الغالب باب فعلة كونه بمعنى الفاعل وان كان لبا دالا على الاعتناء هنا الا لبن عباد والملقوط ما

يشمل الانسان يعني ان اطلاق اللقطة بالفتح والسكون على الانسان وكذا اللقطة بمعنى الملقوط على الانسان

من باب التغليب لغة التذكرة اللقيط كل صبي ضائع ولا كافل له وقولنا ضائع يخرج المنبوذ لان المنبوذ يحفظه

ابوه او جده لابيه والوصي لاحدهما فان لم يكن احدهما ولا نصب له القاضي من راعيه ويحفظه ونبابه لان

له كافل معلوم وهو ابوه او جده او وصيهما فان فقد قام القاضي مقامهم كما يحفظ مال الغائبين

والمفقودين واما المنبوذ فينبغيه اللقيط لقيطا فاذا علم الاب والجد لقضاء انه رآه الجد كما ذكر في الدرر وان كان له
اب وان علا او ام وان تصاعدت او ملتقط سابق لجديد فيها اخذ كذا قيل ونقل عن الشارح في القهستانية هذه
الملتقط الى الاب والجد وزاد في الدرر والام وان علت ومحل النزاع غير مجيب فان الحكم وان كان مختصا بمن يجب
الانفاق عليه فهو العموم وان كان من يجب عليه الحضانة فينبغي بيانه على الخلاف فيمن يجب عليه نفقة قبل
تسعدى الى الاقارب تعدى هنا فينبغي تأمل ذلك فتنص واعلم ان كلامهم في هذه المسئلة مختلف الظاهر لوح
من بعضه ان المعتبر عدم وجود من له ولاية المال وكذا لم يذكر في التذكرة الام على ما نقلنا سابقا ويظهر من
بعضه ان المعتبر عدم وجود من له الولاية في الحضانة ولا يخفى انه على الثاني يجب انتفاء الحكم على الخلاف
من له ولاية الحضانة من الام وغيرها كما ذكر في الحاشية ويجب ترك ذكر الوصي اذ ليس له ولاية الحضانة
وكذا يجب ترك ذكره لو اريد به من يجب عليه الانفاق فان النفقة لا يجب عليه وكذا يجب ترك ذكره على فرض
لو اريد من يجب عليه الانفاق ومن له ولاية المال التي يذكر في فضايل بعضها على ولاية المال او بعضها على
ولاية الحضانة وعليك بالرجوع الى كلامهم تملكه مطلقا سواء كان صغيرا او كبيرا وجبر الجواد فقط
سواء كان بالغا او مراهقا او صغيرا ولان الالتقاط الخ لم يظهر فرق بين الدليلين وجعلهما الشيخ
فانه قال وفي اشتراط الرشد نظر من ان السفه لم يسلبه الاهلية ومن انه اذا لم يجب ايتمنه الشرع على ماله فعلى
الطفل وماله اولى بالمنع وهو الاقرب ولان الالتقاط ايتمان شرعي والشرع لم يأتمنه فذكر الاخير دليلا آخر
الاشتراط الا ان يقال حاصل الدليل انه يعلم بالطريق الاولى عدم جعل الشارع السفيه امينا على الطفل
وماله وحاصل الثاني ان ايتمان الشرع اياه غير معلوم والالتقاط ايتمان فاذا لم يعلم جعل الشارع اياه
امينا والاصل عدم ثبوت الولاية كفى الحكم بالاشتراط فتأمل وسيلة من الجلاء لا تفاوت بينه
وبين غيره وقوله لانتفاء اهلية العبد او وجه لا اصل الحكم وحاصله ان العبد لما لم يكن اهلا فاذا حصل
الاصل يجب عليه اخذه منه او وجه لكون السبيل الجلاء ويكون المراد به ان العبد لما لم يكن له اهلية
الالتقاط قيده بالملتقط به غير محتبس نهاية فيفسد ولاية الولي المستوي اي من لا يعلم عدالته لا تنفيذ

ولم

لزم ذلك مطلقا اي في جميع الصور لا في ما نحن بصدده فقط واما الموقوف والموصى به فاذا لم يكن للوقف ناظر شرعي وللوصية

وصي اذ مع وجودهما لا وجه للتوقف على اذن الحاكم فنفقتهما مطلقا اي غير مقيد بهم ولا بزمن اي من بيت المال

معقد ما على الكون ولا متاخرا عنه كذلك مطلقا اي سواء كان لقيطا ام لا او يبيعه اي على التدريج

لاجل النفقة في دار الاسلام مطلقا قاله الفردوس والمراد بدار الاسلام ما ينفذ فيه حكم الاسلام

ما ينفذ فيه حكم الاسلام ولا يكون فيها كافر الا معاهد فلقيطها مسلم وحكم دار الكفر التي ينفذ

فيها احكام الاسلام كذلك اذا كان فيها مسلم ولو واحدا واما دار كانت للمسلمين فاستولى عليها الكفر

فان علم فيها مسلم فهي كدار الاسلام والا فلا ويجوز كون المسلم مخفيا نفسه كافي الاسلام اللقيط واما

دار الكفر فهي ما ينفذ فيها احكام الكفار فلا يكون فيها مسلم الا اسيرا ولقيطها محكوم بكفره ورقه

الا ان يكون فيها مسلم ولو تاجرا اذا كان مقيما وكذا لو كان اسيرا محبوسا ولا يكفي المار من

المسلمين انتهى ولا يخفى عليك ان الدار اما ان تكون تحت حكم المسلمين وتنفذ فيها احكامهم او تحت

حكم الكفار وعلى التقديرين فاما ان يعلم فيها مسلم او لا فان علم فيها مسلم سواء كانت تحت حكم الاسلام

او الكفر يحكم باسلام اللقيط وحريته وان لم يعلم فيها مسلم فان كان النافذ حكم المسلمين حكم باسلام

اللقيط وحريته وان كان النافذ حكم الكفر حكم بكفر اللقيط ويصير رقا لواحد ولا يجري عليه احكام اللقيط

الا ان يكون بيننا وبينهم صلح فيكون لقيطا ويحكم بكفره ولا يخفى عليك ما في العبارة المنقولة في

من الفردوس وكذا ما في الكتاب وقال في التذكرة ما حاصله ان دار الاسلام ان كان ما فتحها المسلمون

كبغداد والبصرة فلقيطها محكوم باسلامه وان كان فيها اهل الذمة وان كان ما فتحها المسلمون

فان كان فيها مسلم فلقيطها مسلم والا فهو كافر ودار الكفر ان كان اولا للمسلمين فان كان فيها مسلم

حكم باسلام اللقيط والا فهو كافر مع احتمال الحكم باسلامه بان يكون فيها مسلم مخفيا نفسه الا ان لم يكن

للمسلمين اصلا فان لم يكن فيها مسلم فلقيطها كافر والا فمسلم انتهى ولا يخفى عليك ان بناء الحكم باسلام

اللقيط على ما ذكره على وجود المسلم ولا مدخل لاختلاف الدار فيه واذا لم يكن مسلم في البلد يحكم بكفر اللقيط سواء كانت
الدار تحت حكم الاسلام ام لا نعم بعدما الحكم بكفره ان وجد في دار الاسلام جرى عليه احكام اللقيط وان وجد
في دار الكفر يكون رقا لواجده لا يجرى عليه احكام اللقيط الا ان يكون ارض صلح كما ذكرنا وهو الموافق
للضوابط تامل في وجه متعلق بالاول لقطا في لم يرجح المسلم على الكافر جواز الالتقاط اذا كان احدهما
متصفا بشرائط الالتقاط دون الاخر يرجح وان كانا متصفين بالشرائط لم يرجح بالاصلحية بحال الطفل سواء
كان مناط الترجيح الاسلام او غيره فهذا الكلام ترجيح لعكس ترجيح المسلم في الملقوط الكافر بعد ان ذكر ان الترجيح جوا
بنية التملك مطلقا اي سواء نوى التملك بعد التعريف كما في اللقطة او من حينه كما لو نزل من جهة ان علم
ان البعير وشبهه اما ان يكون صحيحا وغير مجهود او لا وعلى التقديرين اما ان يكون في كلاء وماء او لا والمذكور
في الكتاب اذا كان صحيحا في كلاء وماء او في غير كلاء وماء او كان غير صحيح في كلاء وماء ترك والمذكور في المتن
احتمال واحد والثوره رادة احتمالا اخر وبقي احتمال لكونه غير صحيح في كلاء وماء غير مذكور وكان الشارح
كان في نظره ان يقول او غير صحيح فسهى القلم ولان اذن الخ هذا دليل للقسم الاول اى مع وجود لكن يقطع
الاذن لا يلائمه وكان الانسب ان يقول لان يجاب التلف في الانتفاع لاطلاق الاخذ الذي يلزمه الانتفاع
مع عدم جواز رجوعه ضرر عظيم ولو جعلنا دليلا بصورة الاستحباب ايضا يرد عليه ان اذن الشارع
في الانفاق على مال الغير مع عدم جواز الرجوع ليس ضررا اذ لم يوجب الانفاق وكيف فتامله كيفية ولو
ترك البعير ونحوه من الاموال اذا عرفنا اعراض المالك عنها يمكن القول باباحة اخذها سواء كان في كلاء وماء
ام لا بل لو كان المالك حاضرا وكان اعراض المالك اباحة واذنا لمن يأخذه هذه المسئلة غير منهار هي ان
يكون اعراض المالك عنها وهي غير صحيحة ولا في كلاء وماء وقد دل النص على ملك الاخذ لكن ظاهر النص عدم
اشتراط الترك لا في كلاء وماء فان الفلاة اعم من ان يكون فيها كلاء وماء وان لا يكون فكانهم قيدوها
بالرواية الاخرى حيث سيبها صاحبها اي جعلها سائبة يعني اعرض عنه ملكية فظ الرواية تنبيه الاعراض منه

الى ابن مثل كل الها و تركها فى الفلاة   وظاهر ان المراد الحمر فيحتمل ان يكون المال تاما ويكون تبدلت الحكم حكما

للتغير وذكره من باب المثال فيكون دليلا على المسئلة الكلية لكن كان دلالتها فى هذا الحمل على المال التلف

بيد بسبب يمكن الفلاة كالشباب ولذا الحقه الرواية الاتية قرينة على ما جعله الشارح ظاهرا وههنا

احتمال اخر غير ظاهر وهو ان يكون بعيرا تغير المال ولم ينظر الشارح اليه   والظ قول الحلبي الرواية هكذا نعم

امير المؤمنين ع فى رجل ترك دابته فقال ان كان تركها فى كلاء وماء وامن فهى له ياخذها متى شاء

وان تركها فى غير كلاء وماء فقد جمع بينهما ولكن الظاهر ان دلالة الرواية الصحيحة على مراده اظهر فتبانى

فى المسالك مشعر بان الرواية ابن سنان دالة على الحكم   اى كلك الرواية يحتمل ان يكون المراد بالاخ

صاحب المال فيكون المراد والله اعلم انك ان اخذتها فهى لك ان لم يوجد مالكها او لمالكها وان لم تاخذها

فهى للذئب فيكون حثا على الاخذ وتدل على الضمان للمالك ويحتمل ان يكون المراد بالاخ رجل اخر ياخذ

لو لم تاخذها فيكون دالة على الضمان والشارح كانه حمل على هذا المعنى   ولا ينافى ذلك اى ضمان العين و القيمة

جواز تملك الشاة بالقيمة وقوله على تقدير ظهوره متعلق باعطاء القيمة الذى يدل عليه القيمة و المط

دفع توهم ان التملك بالقيمة وضمان العين لا يجتمعان لانه اذا صار ملكا للملتقط لم يلزمه العين وانما

يلزمه القيمة والجواب واضح وينبغى ان يحمل التزلزل من الجانبين لا من جانب المالك فقط فان المالك

لو رضى بالقيمة واراد رد العين فيظ تساويهما فى اللقطة على ما يجيى جواز رد العين   اخذ عطايا بينة الملك

او بينة الاخذ   اخذ الضالة مطلقا اى سواء كانت ممتنعة ام لا فيقربه العبد اى ليس لسيده دفع يده وان جاز

لسيده كما سيجيى فى اللقطة   ولا يجاب اذن لا يخفى ان الايجاب يدل على الرجوع من الاذن وكانه جعل

ضابط الرجوع الاذن وقد تقدم ما عليه والظاهر ان المراد فى المسئلة صور جواز اخذ الضالة بل رجحه كما نقول

ولكن ذكر فى المسالك انه فى صور عدم جواز اخذ الضالة يجب عليه الحفظ والانفاق الى ان يتمكن من الحاكم او المالك

وفى رجوعه بينة وجهان من دخوله على التعدى الموجب لعدم الرجوع ومن امره بالانفاق شرعا فلا يعف

الضمان فيجعل الدليل نفسا ولا المصر لكن كما ذكر في غير سبيل الاخبار النفقه مط سواء ساويها ام لا نعم مطلقا سواء اخذ نيه

التملك او الحفظ التملك مط الاطلاق بالنسبة الى القليل والكثير وقبل التعريف وبعده ولا اطلاق في قوله النهي عنه مط

ولكن هذه مط بالنسبة الى القليل الكثير الضمان مط سواء نوى ام لا لرواية الحسين ودليل الكثير ودليل القليل الى

المنقول بشاهد انه شامل لما دون الدرهم وايضا يدل عليه نحو تلك القليل الكثير بعد التعريف الثابت لحكم الرواية وبيان اللازمه

بان الدليل الدال على ملك القليل من غير اللقطه يجوز ذلك تملك الكثير بعد التعريف ايضا فينبغي تخصيصهما بغير لقطة الحرم وكلمة

يرجع الى اصله في الرواية لعلهما للاشعار بان التصدق ليس بقوي ولان العلم بالفقراء لا يتاتى بعض من التصدق فيخير في

البلد الاكثر مط اي بنية التعريف وعليها احكامه مط من لزوم تصدق الحول والتخيير بعده بين التملك وغيره

ذلك والثاني مط الى الحكم كلي بحال الاول يحتمل امكان ثبوته اي امكان ثبوت الحكم كان في صحة الطلب كان الاظهر

بقول المطالبة لا ثبوت نفقة ثبوت الحكم قبل المطالبة ويكفيه الثبوت بعد المطالبة ويمكن الجواب بان بعض الاصحاب

نفيا للملك والصدقة بين المطالبة اذا اختار لا بدال العين والقيمة في المطالبة ثبوت الحكم لا قبله نظر

صور الخيار كما لو كان للمشتري خيار الفسخ فاختاره وطالب البائع بالعين والظاهر ان المطالبة بالعين في المسلمين

كافية في طلبهما ولا يحتاج الى ان يقول ولا اذن باخذ العين ثم يطالب لعلهما على الثاني والوليه رواية عبد الرحمن

قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن النعلين والاداوه والسوط يجده الرجل في الطريق اينتفع به قال لا يمسه ولا لعلها على

الطهارة ولعله فهم منها ان السائل لو لم يكن عالما بالطهارة لم يتيسر له الانتفاع ولا يخفى بعد دلالتها على ما يناسب

ذكر ان اطلاق النهي عن مسهما ان يستند الى ان المطروح من المجلود مظنة لا صاعدا للتركيبة الا ان الاصحاب

فهموا خلاف ذلك لما روي فقد ورد في الحديث النبوي ص ضالة المؤمن من حرق النار فيمكن ان يكون المراد به

الرواية ان الطالب في الحديث النبوي ص شامل لكل لقطة وليست بمختصة بالحيوان ومعناها يمكن ان المؤمن ويمكن ان يكون المراد

ابا كرد اللقطة فيها يمكن ان يكون ضالة المؤمن فلا احتياط يقتضي تجنبها بهذا الخبر وهي راجع الى اللقطة والى ضالة

المؤمن والثاني اظهر في المعنى الثاني وكذا لا دلالة على الكراهة في المعنى الثاني اظهر هذا اي لا يقال فيها

المفهوم

المفهوم من الكلام وليس شأنه الى الكراهة فانه يكره لها اخذها الا بكره من الحاكم تمكينهما   فان التملك الى من
ملحق الشرح ان نية التملك سبب لوجوب التعريف وعدم كون التملك واجبا لكيف مسببه لا ينبغي زواله اذ ليس وجوب التعريف
لاجل التملك بل لانه لما نوى التملك بل لانه وحصل النية صار سببا لوجوب التعريف مثلا اخذ اللقطة ليس بواجب واذا
اخذ يجب التعريف والحفظ ونية التملك غير واجبة مع انه اذا نوى يجب عليه ضمان العين او القيمة فلو تلف واد
على ما يظهر من المسالك ان التعريف ليس بواجب في نفسه انما سبب وجوبه ان الملك لا يتم الا به فلو نوى التملك وجب
التعريف حتى يحصل الملك وح لابد من حمله على الاشتراط   وكذا يجوز اي التملك لمولى العبد مطلقا سواء ملك
العبد ام لا   لان الحكم يعني ان الفتوى معلومة انما جواز الاعطاء بالوصف قيل في حلفه نعم يجوز الدفع
على جواز الدفع بمجرد الوصف وذكر خفاء الاوصاف في قوله وان خفيت المبالغة في عدم وجوب الاعطاء بالوصف وليس
وليس المراد نعم يجوز الاعطاء بالاوصاف الخفية   وهو الوجه اي ان الظن في الصدق وهذا الحكم مشتمل على
حكمين الاول عدم جواز الدفع بدفع الظن والثاني جوازه معه والشرح ذكر دليل الثاني مع انه لا غرض فيه
نفي قول ابن ادريس واشار الى دليل الاول في قوله مطلقا اكثر التشبثات الظن وفي قوله وفي بعض الاخبار الخ اما الاول
فلان في التشبثات اذا تحقق شغل الذمة بامر لا يرتفع الا بالظن كما في دليل ابن ادريس واما الاخبار فهي المعتمد فقط
تلف في يده الظاهر ان الضمير راجع الى الملتقط يعني لو تلف لا في يد المالك ثم اعطاه الملتقط بالصفة ويدعي
المالك على الاخذ لم يرجع على الملتقط اما اذا لم يكن بيده فظاهر واما اذا كان بيده فلان ذلك على
ما تقدم   ولو كان دفعها لاحقا في انه لو اقام البينة ابتداء يكون من باب تنازع الخارجين والحكم فيه
ما ذكره على ما تقدم في كتاب القضاء اما لو اقام الثاني البينة بعد اخذ الاول فيمكن ان يكون من باب تنازع
الخارج والداخل ويمكن ان يكون من باب تنازع الخارجين وقد جعلوه من باب التأخر الى ان هنا بيد الاول
البينة لا غير فلا تفاوت بين حصول اليد وعدمه   ثم يثبت للثاني سواء كان ثبوته بمحض البينة كما لو اعطى الاول
بمحض الوصف او بترجيح البينة او القرعة كما لو اقام الاول بينة وحكم الحاكم   القفر في القاموس القفر من الارض

بملك مطلقا سواء كان عليه الاسلام أم لم يكن ولان انا الح اى اراد المستدل ان اثر الاسلام يدل على وجود اليد
للمسلم فلا خفاء فى وقوع هذه الاثار مع ان ارادان الاثر يدل على سبق يد مسلم او مالم او اطلق المسلم تغليبا لم يعد ظهوره
وهذا يكفيه وان ما المسالم لفظه ايضا ولذا لانه الح عطف على جميعا والمراد ان الاثار التى نقلناها بتمامها مطلقة عليه
اثر الاسلام وما لم يكن وكذا عموم اللفظة فوجب حمل هذه الاثار على ما لم يكن عليه اثر الاسلام لاجل الجمع ولمعارضة هذه
الرواية مع الاعتبار العقلى الدال على ان ما عليه اثر الاسلام كان بيد مسلم ولا خفاء يجب ان يوجد الجمع غيركاف فى حمل هذه
الرواية فان اللفظة غير مختصة بما يكون اثر الاسلام والجمع بوجوه اخر محتملة فرجح الجمع بهذا الوجه عطف الدليل المذكور على
فان قلت لا دلالة لا اثر على سبق يد المسلم فقد منعه الشارح قبل هذا فكيف قبله وجعله دليلا هنا قلت لا يخفى انه
وان لم يكن دليلا وكان محتملا للجمع بهذه الحيثية ليس لا يقتضى الملك فان التشبيه يدل على عدم كونه مالا بل مثله
في الاول اى كون الملك معلقا بفعل اختيارى على الاول فان النية اختيارية والثانى اى عدم ذكر اللفظ على
الثانى اى عدم اعتباره فلا الذكر لا كارداى لورد مردود فان ظ قوله فهى كسبيل ماله انه يصير سبيل ماله
بدون ارضه والتشبيه لا ينافى كونه ملكا فانه فى المتعارف يريدون بهذه العبارة التشبيه بايرالمال لا باصله
للنخرة ملحقا فى المبسوط فى النهاية وفى التنها فى الخلاصة كذا فى حاشية الشرح اى الموات يعنى ان الضمير
راجع الى الموات بتاويل الجنس والمراد بكلمة ما الموضع او الارض او استيجامه لاجل حركة الشجر الكثيرة الملتفة اى المانع لاستيجام
جعلها جدا اجمة بل التحجير اثر ابادرفعى الحكم السابق فان معناه السابق انه لو كان تحجيرا رضا ثم مالا افاد منع
الغير عن التصرف فان التحجير انما يفيد منع الغير شرط بقاء اليد متصلة بالتحجير وهما منتفيان ومفاده هذا الكلام
انه ليس تحجيرا فان التحجير انما هو فى الابتداء لا يقصد بجعله بحيث انه لا يقصد جعله جدا ملكا للغير من سائر حقوقه
فان حق الحفظ وغيره اولى بالبينة فاذا جاز جعله ملكا للمالك والحال انه فيما اولى الوصف المتعلق اى كونه
معمورا والحاصل ان اطلاق العامر بمعنى المعمور على الارض الموات مجاز باعتبار ما يؤل اليه فيها الا بلغه الا
الغلافة منتفية فلا يجوز الاطلاق مط اى سواء كان سبب تملكه الاحياء او غيره وهو والله اعلم ان الشرع

المسالك نقله للرواية دليلاً للقائلين بعدم خروج الارض بالموت عن الملك وان كان يملكها بالاحياء

واجاب بانها مع ضعف السند غير دالة على ان المحيي احق بها من صاحبها اعم من ان يكون الارض واجبة او غيره ثم نقل عن الشيخ

والاكثر جواز الاحياء وصيرورة الثاني اولى لكن لا يملكها بذلك بل عليه طسقها للاول وجعلوا ذلك الجمع بين الاخبار

الحق في هذه الرواية على الطسق للجمع ثم هذا بقوله في هذا الشرح وهي دالة على ذلك يمكن ان يكون المراد بها الاولى على

ويكون حاصله ان الرواية كما دلت على وجوب الطسق باعتبار حمل الحق عليه ايضا على عدم خروج الاول بالملك [illegible]

ورده بحمل الحق على نفس الارض لكن الظاهر اراده ما نقلنا اخيرا من وجوب الطسق مع عدم خروج الاول عن الملك

واحقية المحيي ويكون حاصل الكلام ان الرواية كما دلت على وجوب الطسق على عدم الخروج عن الملك وايضا الاولى

نفس الارض بان يكون حق صاحبها اذ لو لم يكن حقا لصاحبها لم يلزم طسقها ولما دلت على وجوب الطسق

دون الوصار دليله على جواز الاحياء مع وجوب الاجرة ذلك ان يحمل الكلام على ان الثاني دليل لوجوب

الطسق ودليل اصل جواز الاحياء غير ما ذكر وربما انه احمل الحق على الطسق [illegible] نفس الارض [illegible] الشرح وهو

ما قدمناه من لزوم الجمع فتدبر   الموتان بالفتح خلاف الحيوان كذا في القاموس وينبغي حمل الكلام على ان

المراد من هذا التي كانت مواتا حال الفتح ثم احييت ثم عرض لها الموتان والمراد من التي الاولى التي كانت مواتا حين

وبقيت على موتها ولا يمكن ما كانت محياة حين الفتح ثم عرض لها الموتان لما نقل صحيح الشيخ وغيره من ان

المحياة حين الفتح ملكها المسلمون بالقهر ومالكها معروف فلا يخرج بالموت عن ملكهم ولا يملك بالاحياء

واعلم انه قد صرح الشيخ في المسالك وغيره وقد تقدم ايضا تحقيق الاجماع على ان سبب الملك اذا كان غير الاحياء

لا يخرج بالموت عن الملك فصرحوا ايضا ان المفتوحة عنوة سبب ملكها القهر ومالكها معروف وهم المسلمون

فلا يخرج بالموت عن ملكهم ولا يملك بالاحياء ولا يمكن فيها فرضه بارادة اهلها نعم يمكن فرض [illegible] تارة

ينقل فيها رقبة الارض الى ملك واحد مثل ما لو احتاج الامام الى بيع [illegible] الارض لعدم كفاية [illegible]

الحاجة الى الثمن مثلا او [illegible] الارض وباع [illegible] وتعب للقسمة وهكذا اذا [illegible] فهنا

الشرع ينبغي حملها على ان تكون محياة حال الفتح ثم عرض لها الموت في مثل هذا الفرض او يحمل النفي على ان تكون مواتا وقت ملك

الى حين الاحياء المفروض ولا يمكن حملها على ان تكون محياة حال الفتح ثم عرض لها الموت بعد ذلك لان الفرض المنقطع المراد

من القسم الثالث ما تكون مواتا الان ولا يد لاحد عليها ولا يعلم حالها حال الفتح والمراد من الثاني والرابع ما كانت في يد احد يدعي

ملكها سواء كانت محياة او مواتا وبالجملة بين القسم الثالث والرابع عموم من وجه لا ما يوهمه ظاهر العطف فعلى هذا قوله بالموت

اي سواء كان سبب الملك الاحياء او غيره وهو مبنى الشرطين على ما سبق مثل قلنا بخروج الموات عن الملك فعدم الملك بالموت

لا يكون شرطا كليا بل فيما يكون سبب الملك السابق الاحياء وكذلك لا يشترط عدم اليد فان اليد فائدة الملك فاذا لم

يعلم الملك ينفع اليد ويمكن ان يقال ان الشرط الاول ليس مبنيا على ما سبق اذ على تقدير خروج المحياة بالموت

عن الملك يحتاج الى الشرط الثاني لوجوه الاول ان يكون بيده بالتحجير على ما افاده بقوله للملك والاولوية فاذا كان

موات بيد احد لا يجوز احياؤها حتى يظهر بطلان التحجير الثاني ان تكون ارض ليس لها مالك معروف فاذا لم يكن لاحد

يد عليها جاز لمن احياها والا فلا لافادة الملك اليد والثالث ان يدعي صاحب اليد كونها مقطعا من النبي وذلك

فتو و اثبات الملك مطلقا اي غير مقيد بضيق المكان وغير مقيد بعدم تحقق الملك في القولين فان

من لوازم الملك عدم جواز التصرف بغير اذن المالك وجواز منع المالك غيره من التصرف نعم لو كان الملك

مشروطا بعدم يحيى حاصل وعدم ضيق المكان توجه ما ذكره فان قلت لا يلزم من تحقق الملك تحقق تمام اثاره

اذ تحقق الملك مع سلب جميع المنافع كما في شراء العين المستاجرة من الغير تحقق مع سلب بعض المنافع كما في الملك

المصالح على بعض منافعها من اجراء سابقه وغير ذلك كثير فما المانع من ان يكون الملك الحاصل في المفروض مسلوب بعض

المنافع فيكون ملك المحيي مسلوبا عنه جواز منع السالك ولعل هذا مراد المصنف ما ذكرنا تمسكه بالجمع بين

قلنا لعل غرض الشارح ان الملك اذا تحقق تحقق جميع اثاره الا ان يخرج بدليل ولا دليل هنا بعد القول

بالملك على خروج اثاره وتعلق حق السالك يفيد عدم كونه ملكا لاحد وتعلق حق الملك يقتضي جميع اثاره فلا بد

من جعل الملك مشروطا باحد الامرين والكلام بعد موضع نظر اتفقت هذه النسخة يوم الاثنين شهر [illegible] سنة ١٢[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا الهي ونصلي على نبينا الهادي وآله الهداة ونستعين بك على الامور ونستقيل اليك من خير ابتلى اعلم

انه يمكن تقدير المتعلق للظرف فعلا عاما في كل مورد من موارده ذكر البسملة كان يقدر ابتدئ ونظائره ويمكن

ان يقدر في كل موضع فعل خاص يليق بذلك الموضع كان يقدر في البسملة للقراءة اقرأ والكتابة اكتب وهكذا

في الجواز فظاهر جواز الوجهين انما الكلام في ترجيح احد الوجهين على الآخر وقد رجح المحققون الثاني وكلام

المحقق الرضي ان يمكن حمله على الاول بان يكون المراد ان المقدر في كل موضع لفظ ابتدئ ويكون ذكر الكتاب

لبيان متعلق الابتداء ويؤيده ما سيذكره من ان الفعل المقدر اذ لا يقتضيها ابتدئ وذكر الكتاب وهو ظ

والاظهر ان مراده الثاني وان المقدر وما يتعلق الظرف حقيقة اكتب الا انه لما كان الاستثناء لفظا موقوفا على

ملاحظة الابتداء بذلك كان الفعل الخاص ابتداء القراءة او ابتداء الكتاب هكذا في كل فعل في

الحاشية الظرف المستقر ما كان متعلقه عاما اي من الافعال العامة التي لا ينفك فعل عنها كالحصول والكون

والاستقرار والتلبس واجب الحذف كالواقع خبرا او وصفا او حالا او صفة ونقل ابو حيان في تفسيره نقل

عن بعض النحاة جواز ذكر المتعلق وقال الرضي انه لم يثبت وجه تسمية هذا الظرف المستقر اما ما ذكره الشيخ

من تعلقه بفعل الاستقرار واستقرار الخبر فيه ولثاني بناء على المذهب المنصور فانهم قد اختلفوا في انه

حيث حذف العامل الذي هو المتعلق للظرف هل حذف مع الضمير او حذف وحده وانتقل الضمير واستقر في الظرف

وقد رجح الثاني بوجوه في كتب النحو ووجه التسمية حيث حذف العامل واكتفي بالظرف او بانتقام العامل بنفس الظرف

فكانت العامل مستقرا في الظرف الظرف مستقرا فيه بخلاف ظرف اللغو فحذف العامل ان حذف يكون بواسطة

قرينة فيفهم العامل منها دون الظرف اما الذي ذكره الرضي من انه بذلك يظهر الفرق فيه فبناء على ان الباء الذي هي بالا

التي بمعنى مع واصلها بالصلة والمعية من تعلق الظرف بالعامل فاذن معنى التلبس فهم من العامل المحذوف

الذي هو فعل التلبس فهمه من كلمة الباء مثل فهم سائر الافعال العامة في الظرف المستقر واما في الاستعانة فهو

الاستعانة من كلمة الباء لا من الاستعانة المقدر ولا يفيد الاستعانة ففي قولنا دخلت الثياب السفر بالبس متعلق دخلت
بل هو متعلق بمتعلقها المقدر وهو حال من ضمير دخلت وفي قولنا كتبت بالقلم بالقلم متعلق كتبت ونفهم الاستعانة من
الباء ولا يفيد بكلمة مستقلة في الكلام فظهر ان العامل اذا لم يكن من الافعال العامة من التلبس والاستقرار لم يفهم معنى
المصاحبة والمعية فلهذا لم يكن الظرف مستقرا بالمصاحبة لكن الشيخ الرضي قال في قبل ولا يكون الا مستقرا والظرف
والظاهر انه لا مانع من كونها لغوا انتهى وهذا الذي جعلنا بناء الكلام عليه وان لم يجد تصريحا به يلوح من كلام النحاة
والائمة الضمير في مواضع شتى فارجع اليها   ولا والا دخل ها اما الاول فلان باء الاستعانة تدخل على الآلة والآلة
ليست مقصودة لذاتها انما هي وسيلة لحصول مقصود فجعل باء الملابسة ففي باء الاستعانة اتيان بتعظيم لكن
باء الملابسة من جهة عدم اشعارها بالآلية ادخل في التعظيم وايضا حاصل الملابسة على ما سيق اليه هو التبرك ولا شك
ان التبرك بشيء تعظيم له ازيد مما يفيده الاستعانة به واما الثاني فلان المبتدي في فعل بالبسملة اذا قصد
ان الاسم سبب لحصول الفعل مع علمه بان الفعل يحصل بدون ذكر الاسم فلا بد ان يعتقد ان الفعل بدون
ذكر اسمه كالاتقطع وانه لا يتم بدون ذكر اسمه ثم نفيه كمال الانقطاع خصوصا اذا ذكر البسملة في كل فعل من
من افعاله فلا بد لي نقل عن الغزالي قال الحشوية والكرامية والاشعرية نفس المسمى وقالت المعتزلة الاسم
غير المسمى وقال الفاضل في تفسيره حاصله ان الاسم ان اريد به اللفظ فغير المسمى وان كان المراد به الذات فعين المسمى وان
اريد به الصفة انقسم انقسام الصفة انتهى وبالجملة لا خلاف في ان الاسم عين المسمى او غيره خلاف مشهور بل ان كانت
المسئلة غير بينة للمحلاد فقد يتوهم انه في البسملة دلالة على ان الاسم عين المسمى فان الاستعانة والتبرك بالله لا باسمه
كما استدلوا بقوله تعالى سبح اسم ربك والتنزيه للذات لا للاسم والشارح رد عليهم بان الاستعانة والتبرك
بالاسم ادخل في تعظيم الذات فلا دلالة فيهما على الاتحاد   بل يتبادر لنا الاضافة على تغايرهما الا باعتبار
ان المتبادر من الاضافة كون المضاف غير المضاف اليه فيدل على التغاير لكن لما كان الاسم اعم من اسم الله وغيره
والقائل بالاتحاد لا يقول باتحاد مفهوم الاسم بل باتحاد مفهوم اسم الله بل باتحاد مصداقه لم يتم تقريب

يتوهم اذ هو نعمة

ويمنع منه كونه الا باعتبار الوضع الاول وهو المطلوب وبوجه اخر نقول انه من موارد استعمال لفظة الرحمن بمعنى اعطاء جلائل النعم او بلوغ

غاية الرحمن على عباده واما اعتبار بلوغ غاية الرحمة فهو اما باعتبار الوضع مثل بار رحمن الاخرة وغير ذلك نعلم ان هذه الخصوصية

معتبرة فيهما ولو يجب القول بالوضع الثاني لما عرفت فلزم القول بالوضع الاول فتدبر جدا   وتعقيبه بالرحيم من قبيل التتميم فانه

لما كان معنى الرحمن المنعم البالغ في الرحمة غايتها فهو الذي ينعم بجلائل النعم لا الذي يعطي دقائقها ولذلك يحكم

اهل العرف ان الكريم العظيم الكرم من يجود بالالوف ويأنف ان يجود بدرهم فلو ذكر الرحيم للنعيم على ان يكون

معنى عظيم الجود في العرف من يهب الجليل دون الدقيق ايضا نقول لا شك انه يمكن ان يجعل المنعم البالغ في الغاية على الذي

يهب الجليل فقط فلزم التتميم لدفع هذا التوهم فلا يرد انه بعد جعل الرحمن بمعنى المنعم البالغ الغاية لا شك ان الغاية

هبة الجلائل والدقائق معا لا هبة الجلائل فقط لا وجه لقوله فانه لما دل على جلائل النعم واصولها لان فيه فضلا

لما بيناه اول وهذا منظور القوم حيث حملوا الابتداء على العرفي والاضافي وذكروا ان الابتداء بكل من التسمية

والتحميد جرى على قضية الامر فلا يرد ان حمل الحديثين على الحقيقي ممكن اما بان البسملة مشتملة على الحمد

فالابتداء بالتسمية ابتداء بالحمد ايضا واما بان يقال التسمية ليست خارجة عن الحمد فان جملة الحمد جملة

على اسمه تعالى فصح الابتداء باسمه تعالى خصوصا في مثل عبارة المصحف قدم الجلالة فان الابتداء

تعالى بالحمد كليهما حاصل في قولنا الله احمد حقيقة فان قلت حديث التسمية دال على ان الشارع اوجب ان

يستعين او يتبرك في ذلك الامر باسمه تعالى والابتداء بالحمد لا يفيد الاستعانة والتبرك قلت لكنه ثبت ان يقصد الشارع

الاستعانة والتبرك المذكورين ولا دليل على انه لم يقصد ذكر عبارة دالة على ان غرض الاستعانة او التبرك

فلو كان المعاد هذا فلم لم يجعلوا حديث الحمد عليه ولم يقولوا بحمد الله كالتسمية لو ابتداء باسم الله فان قلت الحديث

متنافية الدلالة في الابتداء بالتسمية والحمد فانا نقول الامتثال اللفظي في حديث التسمية انه ذكر

الباء وكلمة الاسم ولم يلتزموا ذلك في حديث الحمد حيث لم يذكروا الباء لم يذكر واما يدل على التبرك والاستعانة

بحمد الله تعالى واكتفوا في الامتثال اللفظي بذكر كلمة الحمد قلت لعلهم فهموا من الكتاب والسنة ان المراد الاهم

صحح بعد ان صحح باوراق

باعتبار ان التبرك والاستعانة بالاسم على القول بالاتحاد هو التبرك والاستعانة بالذات تعالى شانه فكان ينبغي بالله لو
يحتج الى زيادة لفظ الاسم واضافته الى الجلالة لكن لما لم يكن لله الاله واضحة ذكر لفظ بها وهذا الوجه ادق من ذكر الاضافة يقتضيه
غضده ان الرحمن يطلق في الجاهلية على غيره تعالى اذ لو اطلق لنقل في اشعارهم وغيرها فكان مختصا به تعالى من حيث خفاء
ليس انه من الصفات الغالبة عليه تعالى فان الغلبة اما بان يصير حقيقة في الذات بهجر المعنى الاول واما بان لا يصل الغلبة
الى هذا الحد فعلى الاول يلزم ان يجوز استعماله قبل الغلبة في غيره وعلى الثاني يلزم جواز الاستعمال بحسب الوضع بمعنى ان
مقولة لا يكون خارجا من قانون اللغة وان كان مسببا للذنب ولبس كذلك ما لا انه لو جاز نقل اذ من المستبعد
ان يجوز الاستعمال ولا يقع او يقع ولا ينقل واما انه فهم من كلام الزمخشري جواز هذا الاستعمال بل الحكم بان
تمام رحمن اليمامة من باب التعنت قوله لان المنعم الحقيقي اه يعني انه كان وضعه بازاء المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة
غايتها وكان معلوما للعرب عدم صدق هذا الوصف على غيره تعالى فلم يكن غيره تعالى مصداقا لهذا الوصف عندهم فلذا
يطلقوه على غيره تعالى حقيقة ولما كان معلوما عندهم اختصاص الوصف المذكور به تعالى لم يتجاسروا على اطلاقه على غيره تعالى
مجازا نظير ذلك فاطر السموات والارض وخالق العالم ورب الارباب ونحو ذلك حيث لم يطلقوها على غيره تعالى حقيقة
ولا مجازا فان قلت وضع صيغة فعلان في اللغة للمبالغة في اصل الفعل كما في ريان وعطشان وغضبان
وسكران ولم يوجد في هذه الامثلة كونه بالغا في الوصف غاية فلم صار كلمة الرحمن مخصوصة بهذا المعنى كان قلت ان
هذا الوضع ثابت كما ذكر في بعض الكتب ورد عليك بعد المطالبة بدليل هذا الوضع انه يلزم صحة اطلاقه قبل الوضع
الثاني بحسب الوضع الاول على غيره تعالى فلا فرق بين القول بالوضع الثاني والقول بالغلبة قلت ان هذه الصفة مخصوصة
لما يجدوها لم نطلق على غيره تعالى لا حقيقة ولا مجازا حتى حكموا بان قولهم رحمن اليمامة وقول شاعرهم وانت غيث
الورى لا زلت رحمانا من باب التعنت في الكفر والخروج عن قانون اللغة على ان في خصوص هذه الكلمة بغير الوضع
عن اطلاقها على غيره تعالى فخصه الخصوصية اما الغلبة فيمنع منه ما ذكره الشارح من لزوم جواز اطلاقها بحسب الوضع الثاني

الافضل ما ذكره نعليس   والابتداء في اللفظ باسم الله اي تقدم الجلالة على كلمة الحمد لان الذات المقدس متقدم في الوجود
العيني فناسب تقديمه في الوجود اللفظي والكتبي لا يقال ان الشارح رح ذكر وجوها ثلثة احدها وجه الابتداء في اللفظ باسمه
وثانيها وجه تقديم ما هو الاهم وثالثها وجه ايراد الجملة فعلية ولا يخفى عدم الحاجة اليهما معا بعد بيان ان اللازم تقديم اسمه
تعالى بين كون الجملة فعلية او اسمية فاذا لم يورد الفعلية لم يبق احتمال تسابق غير المذكور في المتن كما لو اكتفى بايراد الجملة
فعلية مع لزوم تقديم ما هو الاهم لانا نقول الوجه الاول دليل على تحقق التسمية اعم من ان يكون مبتدأ او مفعولا او خبرا ثانيا
او معمولا والوجه الثاني انما ينفي جملة مبتداء لا ينفي جملة كان يقول لله الحمد بانه مفيد باعتبار تقديم ما هو الاهم فيبقى
هذا الاحتمال بوجه ايراد الجملة فعلية ولو اكتفى بالاول والثالث يرد عليه بقاء احتمال ان يورد على طريق اخبار بان يقول
لله احمد حينئذ لا يفيد الفعل الحدوث مع انه غير مقيد الحصر فلزم ايراد الوجوه ولما كان المقام مقام بيان النكتة لم
انه في قولنا لله الحمد احمد ابتدأ بالله لا باسمه وفي قولنا الله احمد يلزم تقديم المفعول مع انه يكون الابتداء باسمه فان
الحذف في حكم المذكور تدبر قوله وقدم ما هو الاهم يعني ان لاسم الله تعالى وان كان اهم واستحق بالتقديم من هذه الجهة لا
لما كان معمولا استحق التاخير فتعارض جهتا التقديم والتاخير فرجح التقديم لان فيه الحصر ولنسبة الحمد يعني نسبوا الى
مثل لا يتم بان العلة للحمد صفة الرحمة والمقصود لا شعار بان الحمد مختص به فان قلت هذا انما يتم لو لم يكن الحمد في مقابلة
وقد ذكر هاهنا في الاستحقاق النعمة قلت المراد علة استحقاق الحمد علمنا اياه والاستحقاق علة لصدور الحمد منا فيه المفضي بحل
الذات المقدسة المستحقة للحمد بانه لا يستحق النعمة لعل المراد ان الحمد المعلل بالاستحقاق حاصل للشاكر فلا ما ذكر في الوصف
فانه كان يدل على حصول الحمد الكامل لاجل الوصف   نصب على المفعول له والاستتمام طلب التمام والطلب مقدم
على الحمد وداع الى صدوره والتمام غاية مترتبة على حصوله فان نظر الى الاول كان من قبيل قعدت عن الحرب جبنا
وان نظر الى الثاني كان من قبيل ضربت تأديبا   والمراد به الشكر فان قلت المذكور في المتن ان علة الحمد طلب النعمة
وليس فيه ما يدل على انه بازاء النعمة والمعتبر في الشكر هو الثاني لا الاول فمن اين علم ان المراد بالحمد هو الشكر قلت ليس
نظر الشارح رح الى ما ذكرت بل نظره الى ان الكلام المهم نظر الى الاية والمذكور في الاية الشكر فقد وعد عليه زيادة النعم

اذ نبه من حمل الحمد على الشكر لانه راسه اى الحمد راس الشكر وفى الحديث الحمد راس الشكر ما شكر الله عبد لا يحمده ويمكن

وحمله ان يكون جعله راسا باعتبار انه الاصل بحيث لولم يتحقق لم يتحقق الشكر كما هو الظاهر من تتمة الرواية ويمكن

ان يكون وجه التسمية كونه اظهر الافراد كما ان الراس اظهر الاعضاء فعلى الاول يكون قول الشارح واظهر افراده

وجها اخر وعلى الثانى ان يكون بيانا لقوله راسه وعلى التقديرين يكون المعنى ان الحمد راس الشكر واظهر افراده

فحمد اى بالحمد اى باظهر افراد الشكر فهو فى قوله اجدا بنانه بالحمد والشكر معا وهو مستلزم للزيادة بمعنى

الاية ثم الطلب الزيادة وذلك اى طلب الزيادة باعث على رجاء المزيد فان من يطلب شيئا يكون رجاء له لانه بصفة

فهذا الرجاء وفى هذا الحمل بعد والظاهر ان ذلك اشارة الى قوله شكرا يعنى ان الاية باعثة على رجاء المزيد حيث وعد

الزيادة ونسبها الشكر بالعبارة تدل على طلب الزيادة فهى لا محالة الى اى حيث شكرنا رجونا وعلق اشارة

الى الجزاء فيه ايضا دفع المانع من قوله اهل حيث النسب الحمد الى نفسه من انه يدعى مستبدا بالحمد فحج بفعله

ودفعه بان الحمد لا بفضل منه تعد او العهد الذهنى المراد بالعهد الذهنى هنا غير مصطلح العربية بل هذا

اصطلاح لمن يقسمون العهد الخارجى تنبيه الى ما كان المعهود به باعتبار ذكره سابقا كما فى قولك رايت رجل

فقال الرجل كذا او باعتبار كونه معهودا سابقا بين المتكلم والمخاطب كقولك ادخل السوق به مريدا به سوقا

معينا معهودا بينك وبين المخاطب فان قلت لم تحمله على العهد الذهنى باصطلاح العربية ويكون المأخوذ

ما يكون مفاده مفاد النكرة قلت لان حمل الكلام على ان فردا من الحمد مختص به دفع ولا يحتاج ذكره الى بيان

فان قلت الجنس الذى حمل الكلام عليه ليس بينه وبين هذا العهد الذهنى فرق تفاوت لان الحكم الثابت

للجنس اما باعتباره فى نفسه او باعتبار وجوده فى الخارج فالاول مثل قولنا الرجل خير من المرأة فان الوصف

فضل جنس الرجل على المرأة والثانى مثل دخلت السوق فان الدخول انما يقع على السوق باعتبار وجوده فى

ضمن فرد ففى صورت حمل اللام على الجنس يكون المعنى ان الجنس الحمد باعتبار وجوده فى الخارج فعل فيكون المعنى

معنى العهد الذهنى اذا لم يحمل على الوجود الخارجى فى ضمن جميع الافراد حتى يكون مفاده مفاد الاستغراق قلت الشارح

حمل على هذا المعنى حيث ذكر في الحاشية ان الجنس وان صدق انه فضله باعتبار تحققه في ضمن فرد واما انه لم يحمله
على الجنس من حيث هو فلاجل ان الحكم بانه فضله ونعمته انما ثبت للجنس باعتباره في ضمن الفرد لا
باعتباره في نفسه اي انه لا يثبت للماهية من حيث هي قلت ما ذكره الله بعيد عن الصواب وعن سياق عبارة الشرح
في الحاشية لكن يمكن ان يدعى في مقام الحمد ان جنس الحمد مع قطع النظر عن الافراد فضله اذ ما من جنس من الاجناس
الا وهو من فضله ونعمه فلا ينافي ان كونه فضله انما يتحقق بوجوده فان الوجود المعتبر به انما هو الجنس في
نفسه مع قطع النظر عن الافراد وان كان هذا الوجود في ضمن الفرد الا ترى ان في قولنا النار محرقة نحكم
على الجنس والطبيعة مع قطع النظر عن الافراد فما ثبت لها وجودها ولا يخفى ان الانسب بمقام الحمد ان يدعى ان جنس الحمد من فضله ونعمه
وهذا المعنى ابلغ في الحمد على الجنس لا نظر الى العهد الذهني ولا يخفى ان بعد حمل الجنس على ما حملنا عليه يظهر وجه اخر
لرجوعه على الاستغراق والاستغراق لا انتهاء اه يعني ان كل حمد اليه باعتبار الحامدية لان الحمد اما ان
يكون صادرا عنه تعالى كحمده لنفسه تعالى فظاهر انه فضله واما يكون صادرا عن غيره ولا شك انه مسبب من
عن امور من وجود الحامد وقدرته وتيسر الحمد في ذلك وكل ذلك فعله تعالى ويمكن ان يكون اراده بحسب الانتهاء المحمودية
وظاهر انتهاؤه اليه فانه وان كان ما فيه هو المحمود فذاك وان كان غيره فما في حده وما ينتهي لاجله الحمد راجع اليه
تعالى ونحن نقول الانتهاء بحسب المحمود به ملزوم للانتهاء بحسب الحامدية لانه لو صدر عن زيد حمد مثلا لحسنه فهذا الحمد اليه
تعالى باعتبار الحامدية فظاهر ان بهذا الحمد فعل جميل اختياري ينبغي ان يحمد عليه هذا الحامد وهو لا يمكن نسبته الى الله الا باعتبار
المحمودية مطلقا الى سواء اريد جميع افراد الحمد بناء على الاستغراق او به اريد الحمد الصادر من جميع الحامدين بناء على العهد
الذهني ويحتمل ان يكون المراد سواء اعتبر باعتبار الحامدية او باعتبار المحمودية والاول اقرب لفظا والثاني ادق معنى في
الحاشية فلا يكون مختصا به اه فان قلت الحصر الذي ذكره سابقا يدل على اختصاص الحمد في الشرح باعتبار المحمودية او المحمود به
ايضا الحصر باعتبار الحامدية فان ترتب الحكم على الوصف بالمأخذ قلت قد سلفنا لك ان الاختصاص باعتبار المحمودية ظاهر ولا اختصاص
من جهة الحامدية فلما دل عبارته السابقة على حصر الحمد في الله تعالى بمعنى الاختصاص بالفعل لله تعالى لا لغيره بل بمعنى انه ان حمد

ان حمد لا يستحقه غيره تعالى بقرينة مقام الحمد وعلة الحصر هي ان كل فضل وكل كمال الى الله تعالى منه وهذه علة لاختصاص جميع افراد
فيه تعالى لا المحمود سواه لكل حمد فضله فقد دل الحصر الاول على ان لا محمود سواه بل دليل وبرهان ودل الحكم الثاني على
جنس الحمد بانه فضله بضميمة السابق على ان كل حمد فضله بدليل وبرهان فكان اكمل من التصريح فان قلت
حصر المحمودية الذي فهم من قول الله احد كان في الدلالة على حصر الكامل كما ذكرت ولا مدخل في افادة هذا المعنى
لقوله والحمد فضله اذا استنباط هذا المعنى انما هو من كون حصر المحمودية مستلزما لحصر الحامدية وقد فهم الاول
من الاول بل لا مدخل لها في الموضع ليس في كلام الشارح احتياج هذه الدلالة الى ذكر الحمد فضله بل مراده ان بعد الحمد
على المحمد الذي هي مستفاد الكلام نصبه حمله تحققهما في الكلية والجزئية فقرينة السابق يعلم ان
تحققهما في ضمن الكلية ولعل الشارح انما قال هذا الامر وسلوك طريقة البرهان لجعل قوله والحمد فضله مع الحصر
امكانه لكون المبتدأ والخبر معرفتين ومع تمام الاية اذ كون الشكر لاستلزام عزته دال على خوف من
العذاب وكون الشكر لاجله دال على ان في ترك الشكر خوف وقوع العقاب استدل لما يمكن ان يكون
الاستلزام سببا للشكر فان الانقياد لعظمته باعث على شكر ان النعم ومقابلتها بالشكر فيكون من قبيل
فعلت عن الحب جنبا فيمكن ان يكون تمام قرينة عليه كما انه اراده الشارح فكان لصح تمام الاية على ما ورد
اظهر وقد يرد اه خاطرنا احدهما ان ما نفعله شكر اذا كان نعمة يلزم بازائها شكر وهكذا فلا
يمكن تادية شكر النعم اذ كل شكر يستعقبه وجوب شكر حتى انه لو كان ما نعمله صالحا لشكر النعمة وجوبا
بان يكون جزاء لها فانما شكرنا النعمة السابقة وبقي شكر هذه النعمة الجديدة عليها وثانيهما ان شكرنا
اذا كان نعمة منه فكيف اديناه شكر النعمة السابقة اذ لم يرد على ان قابلنا نعمة بنعمة فلم نشكر النعمة السابقة
والخاطر الاول قد اشار اليه الشارح بقوله ولا قدر يقتضي ما يستحقه الحامد لعدم تناهي نعمه والثاني ما
ذكره اخيرا بقوله فكيف نقابل نعمته بنعمته والرواية الاولى تحتمل المعنيين ولعل الشارح حملها على الثاني
وكانه اظهر والرواية الثانية صحيحة في الاول مع منافرة نكرها اه يمكن ان يجعل الموصول بمعنى المصدر

الذهنى الذى مفاده مفاد النكرة فيصح كونه وصفا للنكرة وصفوبها لئلا يلزم النكرة يعنى ان كلمة ما اذا كانت

موصوفة ليست بمعنى الشيء والمبهم الكلى بل فى كل مقام يكون بمعنى نكرة مفاده من الكلام مثلا اذا قلت اعجبنى ما صنعت يكون بمعنى مفعول وهكذا فجمعته

فيكون بمعنى هنا حمدا وشكرا فضلا من التقدير حمدا وشكرا احدا وشكرا هو اهله وهو نكرة ثم لا يخفى انه على تقدير كون ما موصولة

يمكن جعلها بدلا اذ يجوز ابدال المعرفة من النكرة وكان ما اكتفى بذكره هو ما هنالك بدل وفى التشبيه ادفع لما

يتوهم من انه كيف يكن لنا الحمد الذى اهله كيف للممكن لنا الحمد الشبيه بالحمد الكامل فاجاب بان بناء التشبيه على الجائز بحمد

حدا حوا من فضلك ان نجعله شبيها بالمفرد الكامل ونلحقه به تفضلا فان قلت يمكن حمل ملاحظة هذا المعنى فى

حمدا هو اهله يعنى نحمدك حمدا نرجو ان نجعله فى عداد الحمد اللائق فما الفرق قلت التشبيه فى حما الاعراب بالعجز فى علمه

فان المؤمن لا يقصر فى مقام الحمد على دون ذلك حتى يظهر منه رجاء المذكور فانه يعلم ان من علم عجزه عن الحمد الكامل يعلم

العجز عن الحمد الشبيه فى الواقع فيحمل التشبيه على رجاء الالحاق بخلاف ما لو لم يدل العبارة على التشبيه فظهر ان الكاف

للتشبيه ادق لجزالة المعنى ولعله رح لاجل هذا طول الكلام فى بيان هذا المعنى واسنده الى الضمير على

الاسلوب ولم يقدم الضمير ولم يقدر بقيل واياه نسال كذا فى العقد النبية لما اما اشعارا بانهم لا اهلهم بالحمد باعتبار

المحمودية والحامدية والشكر حين لم يتعرض كما اثبت لما يدل على الحصر والحمد السوال الاستعانة واما الاكتفاء بالحصر السابق فان

من تقييد حصر الحمد وكذا الشكر فى حقه تعالى ظاهر انه لا يسئل احدا سواه ولا يستعين بغيره ويضعف بانه

فان قلت لا محذور فى عدم دلالة هذه الكلمة على عدم امكانه اله سواه بل ولا عدم دلالتها على وجوده تعالى

١ فانه لا يلزم ان يفهم مجموع العقايد من كلمة التوحيد فكما يفهم ثلثة بعد وعلمه وساير صفاته من موضع آخر

فليفهم كلما ذكرت من غير كلمة التوحيد ايضا يمكن ان يقال على التقدير الاول تدل الكلمة على نفى وجود

اله سواه تعالى ولا شك فى عدم جواز كون لا اله ممكن بالامكان الخاص سواء كان معنى لا اله الواجب الوجود

او المعبود بالحق او غيره فاذا لم يكن موجودا بالامكان اذ لا فرد للامكان العام سوى الامكان الخاص ووجوب

الوجود وكذلك نقول على التقدير الثانى لما دلت الكلمة على نفى امكان اله سواه ودل الاستثناء على امكانه تعالى

بالامكان العام وامكانه تعالى ملزوم وجوده اذ لو لم يكن موجودا لم يكن ممكنا بمثل ما ذكرنا لا شك ان هذه

الكلمة الشريفة كلمة الاسلام التي كان يحكم باسلام من دان بها ولا يخفى ان عدم تحقق اسلام من قال

بامكان اله سواه ولم يقل بوجوده تعالى فلزم من ذلك ان يفهم من هذه الكلمة الشريفة نفي امكان

اله سواه ووجوده تعالى وتقدس ونقول ايضا ليس المقام مقام ان يكتفي بالادلة الالزامية خصوصا

ما يحتاج فيه الى تجشم نظر اذ لعل المقر بهذه الكلمة لم يتفطن ولم يشعر بهذه الملازمة او تفطن ولم

يقر بما يلزم الكلمة من وجود الصانع ونفي امكان غيره نعم يمكن ان يناقش فيما ادعينا من ان من ضروريات

الاسلام ان يعتقد عدم امكان اله سواه بان وجوب هذا الاعتقاد على تقدير الشعور بانه هل يمكن

اله سواه ولا ضرورة لنا مع عدم الشعور وغفلة النفس فلذا يحكم الظاهر باسلام من قال بعدم وجود اله

سواه واعتقد وجوده تعالى ولم يتفطن الى النظر في انه هل يمكن اله سواه تعالى ام لا وفيه انه

لا يدل الا بضميمة انه لا ينبغي تحقق اله لا يكون مستحقا للعبادة وبطلانه بدليل يدل عليه من خارج

عن المقام على ما مر ويمكن ان يوجه على تقدير ان يكون الخبر مستحق للعبادة اما ان يراد مستحق للعبادة

بالفعل او بالامكان فعلى الاول لا ينفي امكان وجود اله مستحق للعبادة وعلى الثاني لا يدل على تحققه

تعالى بالفعل وذهب المحققون الى ان هذا هو الحق الحقيق بالقبول لا بمعنى ان الخبر غير محتاج اليه

لان كلمة لا لنفي الحقيقة ولا يحتاج ورود النفي على النفي الحقيقي الى اعتبار الوجود فيه بمعنى الكلمة نفي

الحقيقة الا له واثبات فرد منه فيكون الاستثناء راجعا الى النفي الوارد على الحقيقة فان هذا التوجيه

على تقدير صحته لا يظهر له من يفضله على جعل الخبر كلمة موجود وليس مقصود الشارع بل المراد

كما صرح به ان اصل التركيب الله اله ومعناه ان مفهوم اله صادق عليه تعالى ولا ينفي صدقه على غيره

فلافادة هذا المعنى زيد لا والا فيجب ان يكون مفاده نفي صدق الاله على غيره لا نفي الوجود عن الاله واثبات

وجود فرد منه وغير ذلك فان بعض تلك المحاذير وان كان لازما للمعنى المقصود الا انه يرد ايضا لا يرد

فافد

فما ذهنا الحصر بين لا ولا فرق بين كلمة لا غير وبين كلمة انما كل فكانك اذا قلت زيد قائم لا غير فقد قلت
انما القائم زيد انت حصرت القائم في زيد ولو يحتج الى انكار ورود النفي على وجود امكان نكتة هو هنا وايضاح
اهل العربية بان قولنا ما شاعر الا زيد من قصر الصفة على الموصوف وما زيد الا شاعر من قصر الموصوف على الصفة في الثاني
تجعل المعنى سوى ان زيدا شاعر ولا كاتب ولا منجم نجعل المعنى في لا ولا ان الشاعر زيد لا غير فعلى ما تبين الحق ان
خبر كلمة الله مبتدأ على ما هو مفاد كلام الشارح في ذلك والانفس كله احتمالا له ان يكون التقدير
لا اله احد فيكون الاستثناء من فاعل اله ويكون اله مبتدأ فيقدر بقي الكلام في الله على طريقة المحققين
ايضا اما ان يراد انه مقصور على الله لا يتجاوز الى غيره بالفعل او بالامكان فعلى الاول لا يدل على عدم
صدقه على غيره تعالى بالامكان ولا يدل على وجوده تعالى ايضا مجازا فان مفاد الكلمة صدق الله عليه تعالى بالفعل فان
لم يكن الصدق بالفعل مستلزما للوجود الخارجي لم يكن دالا على الوجود ايضا وان كان الصدق مستلزما لم يدل
مجازا فتقرر ان الاستلزام غير كاف ههنا وعلى الثاني لا يدل على صدقه عليه تعالى بالفعل ولا على وجوده تعالى بل يجاب
باختيار ان المراد ان لا مصداق لمفهوم الاله ههنا الا ما سوى ذاته تعالى فيفهم منه ان ذاته تعالى مصداق
للاله بالفعل فيفهم الوجود من ان الغرض من هذا التركيب نفي الشركة في الصفة بعد تسليم وجود الموصوف فالتركيب
يدل على ان وجوده تعالى بل اتصافه بالالهية ايضا امر مسلم والحكم بنفي الشركة للغير في هذه الصفة فثبت الشركة
ثم كانه يمكن على تقدير كون الخبر ممكن مثل هذا الكلام فتامل تاكيد الملا اه لم يحمل الناسين امكانه
بان يجعل مفاد الكلمة نفي الشركة في الالهية والمراد بكلمة وحدة الله في الصفات الحقيقية والانفراد بها بكلمة
لا شريك له عدم شركة غيره في الخلق وسائر افعاله تعالى وعاينه لعل انه المعنى فان حمل كلمة التوحيد على تمام هذه
المراتب بان يبين ان الشركة في صفات الكمال وفي الفعل مستلزم للشركة في الالهية بين في مقامه ثم تاكيد ما ذكره ثم
ضمنا الى ما اجمل وجه اه يعني ان الجمع المحلى باللام ادخل في الاستغراق من المفرد لان دلالته على الاستغراق
الا ان العالم لما كان اجناسا مختلفة فربما توهم خروج بعض الاجناس عن الحكم بناء على استبعاد الوهم نحو جناب

المخالفة التي يجوز ان يتوهم ان كل واحد هو القائم في حكم واحد فذكرهما يكون في الشمول الاحاطة في الحاشية ربما باب
التاويل اه اما في الاية الاولى فبان النظر فيها الى المعنى والغرض عطف جملة ثواب المومنين على جملة عقاب الكافرين
واما في صورة العطف فلان ما يتلوه بمعنى الاثبات واما في المثال المنقول عن سيبويه فقد نقل عنه انه قال لم يعلم
انه لا يجوز من عبد الله وهذا زيد الرجلين الصالحين رفعت او نصبت لانك لا تثني الا على من اثبته وعلمته ولا يجوز ان تخلطه
من تعلم بمن لا تعلم فتجعلهما بمنزلة واحدة وظاهره عدم دلالة المنقول على المراد اذ يجوز ان يكون للتركيب مانع آخر
ما كيفية ذلك احدهما واما من ابيات القيس فبان الاستفهام لما كان انكاريا صار في حكم النفي واما في ثانيه
فلا فلان حولان لما كان خبرا لهذا اذ المعنى هذا حولان ضار بمعنى ثنية فهو من عطف الانشاء على الانشاء اذ الفاء
بمعنى السببية وليس للعطف فيهما بنظر الجواب عن الاستدلال بآية انا اعطيناك وما تباع عن علم بتعلق شاني
البيت فلعل هناك ما صحح العطف كجميع ذكرنا في المعنى بقي الكلام في ان من لا يجوز عطف الانشاء على الخبر
يلزمه تاويل ما ورد وكان ظاهره العطف المذكور واما من جوزه فهو في سعة عن التاويل فقول الشارح
ربما باب التاويل من الجانبين متسع لعله على سبيل الاتباع   وشرعا انبا اه يعني ان المراد بقول المصنف
شرعا معناه الظاهر وهو ان هذا النقل شرعي وهذا بناء على ثبوت الحقائق الشرعية او المراد ان استعمال لفظ
الطهارة في هذا المعنى حقيقة سواء كان النقل من الشارع او المتشرعة ويكون المراد من الحقائق الشرعية ما يكون
في عرف اهل الشرع وهذا الحمل وان كان بعيدا الا انه اوفق بما سيجي   كالاكل الظاهر انه مثال اللازم بمعنى
ان الاكل لازم بالقياس الى الموكل فان اكلت متعد بالنسبة الى زيد في قولك اكلت زيدا واكلت لازم وان كان
متعديا بالنسبة الى الماكول يرشدك الى صحة اطلاق اللازم على هذا المعنى قولهم الفعل اللازم في متعد بمعنى
واللازم مقابل للمتعدي فاذا كان للفعل مفعول واحد بعده ينقل الى باب الافعال والتفعيل او بواسطة
حرف جر يطلق عليه انه متعد الى المفعول الثاني فلا محذور في ان يطلق عليه قبل النقل انه لازم   كما هو
الظاهر حيث يذكر المصنف بعد التعريف ان الطهور هو المراد بذلك لا ينوال ما دل الظاهر اه

ليس

ليس غرضه بيان الحكم والاستدلال على طهوريتهما اذ ليس المقام مقام الاستدلال بل ليس من طريق المص في الكتاب الاستدلال على ما هو خفي بكيف
بما لا يحتاج الى دليل فالظاهر ان اراده بيان معنى الطهور الواقع في التعريف وكون نقل الاتفاق والاجماع لبيان جواز اطلاق الطهور
وارادة المطهر والمراد وايضا لا يمكن حمل الطهور على المعنى اللغوي وهو طاهر ولو حمل الطهور على المشتق من المعنى الاصطلاحي ولا
توقف شك في معرفة المشتق على معرفة المبدأ فيكون التعريف دوريا بقولنا كما هو الظاهر على ما مر انه لو حمل الطهور على معنى يستقيم معه التعريف
يلزم ارادة خلاف الظاهر من غير قرينة وهو غير جائز في التعاريف ويمكن ان يقال الطهور المأخوذ في الحد هو الرافع
للحدث او الخبث والطهارة في المعرف لا شك ان المراد بها الوضوء او الغسل والتيمم فالظاهر ان بهذا المعنى لا شك انه ليس مبدأ
الخبث صح للطهور فلا دور ويؤيد بهذا ان المصنف ذكر بعد نقل الاتفاق ما مطهر من الحدث والخبث فهو نص على ان المراد
من الطهور ما يرفع حدثا او خبثا فيستقيم الحد ولا يلزم مخالفة اصطلاح الاكثرين ولا حمل الطهور على خلاف
الظاهر بدون قرينة   فحينئذ اي حين ظهر صدق الحد على تمام الطهارات فاما ان يراد بالمحدود اي الطهارات
ما يشمل كل الطهارات فيلزم مخالفة اصطلاح القوم وفهم المص في غير هذا الكتاب او يجعل المحدود ما لا يشمل منه
المبيحة فيكون الحد لعمومه منتقضا بالغسل المندوب وغيره مما ذكره   وهو خلاف اصطلاحهم وهذا ظاهر في
ان لفظ الطهارة حقيقة اصطلاحية لا حقيقة من الشارع فليحمل قوله سابقا شرعا على ما حملناه هناك او
يقال ان المراد بالاصطلاح ههنا ما ينافي القول بانه حقيقة من الشارع يعني ان القوم ومنهم المص في غير هذا الكتاب
يدعون ان اصطلاحهم في معنى الطهارة مطابق لما جعله الشارع حقيقة فيه   ما يشمل المندوب والوضوء
غير الرافع منه وصف الغسل بالمندوب والوضوء بغير الرافع اشعارا بان مادة النقض الغير الرافع والغسل المندوب
لما لم يكن رافعا مطلقا كان كله مادة للنقض فلم يحتج الى التقييد بالرافع وكان في ذكر المندوب كناية عنه بخلاف
الوضوء فان بعضه مندوب رافع للحدث كالوضوء للصلوة المندوبة فاحتيج الى قيد الرافع ثم انه ذكر في بيان تعميم الحد
مبيحة او غير مبيحة وقيدهما بالرافع اشعارا بان المراد من قوله الرافع في هذا المقام هو المبيح
وينتقض اه اعاد لفظه بنقض اشعارا بان هذا المذكور وارد على التعريف على التقديرين هو عطف على قوله في
التقديرين

والمراد من كلمة ايضا انه كان في البحث الاول بين هذا البحث ويمكن الجواب عن النقضين بان المراد بما كان مشروطا بالنية بالاصالة وابعاض الطهارة في اشتراطها بالنية لاجل اشتراط الكل بها واشتراط المنذور لاجل النذر فلا نقض قال الماء بقول مطلق اه يعني ما يطلق عليه الماء بغير قيد اي الماء المطلق والغرض ان المضاف غير داخل في الحكم ويؤيد هذا المعنى ان المصنف ذكر حكم طهارة المضاف ونجاسته وتطهيره في بحث المضاف ويمكن على بعد ان يراد ان هذا الحكم مطلق اي ليس بكلي فان الماء النجس ليس مطهرا من الحدث والخبث وابعد منه ان يراد به كلية الحكم والمعنى ان كل ما يحصل الخلقة مطهر واعتبر المصنف في الدروس دوام نبعه اقول قيل ومعنى دوام النبع هو استمراره حال ورود النجاسة وهو ان الحقيقة ليس قيدا زائدا بل هو عبارة عن النبع فتلك الدوام وارادة هذا المعنى بعيد وحمله بعض على ان يكون النبع مستمرا في فصول السنة لا كعيون تجري في الشتاء وتجف في الصيف واعتبار هذا الشرط لا وجه والظاهر ان مراده بدوام النبع احد معنيين اما ان لا يكون نبعه ضعيفا يحصل لحظة وينقطع اخرى ثم يحصل لحظة وهكذا على ما نشاهد في بعض العيون الشديدة الماء او المراد ان لا يكون مثل عيون تظهر بعد حفر الارض بقليل ولا تجري واذا اخذ منها نبع وان ترك بقي على حاله على ما نشاهد فيما يستنبط في جنب الاودية واعتباره بالمعنى الاول لاجل ان عدم انفعال الجاري انما هو لاجل ان له مادة متصلة به وفتور النبع يدل على ضعف المادة او عدم اتصالها واعتباره بالمعنى الثاني ظاهر اذ بدونه لا يتحقق الجريان فحيث سمي الجاري بالنابع لزم ان يقيد بدوام النبع حتى يتحقق وصف الجريان ولان الدفعة اه يعني ان اعتبار الدفعة ليس وانما هو في حتى يتبع ويحمل اللفظ على العرف فانه يحتمل في اعتباره انه اذا لم يرد الماء على النجس دفعة فالاجزاء التي تدخل في الماء النجس قبل باقي الاجزاء تصير نجسة اذ هي اقل من الكر فتدخل في خلل الماء النجس فدفع هذا التحيل انما هو يتحقق في الدفعة الحقيقية اذ لا وجه لتحيل نجاسته ما وقع في الماء النجس اذ هو ماء كثير متصل بعضه ببعض غير متغير بالنجاسة فلا وجه لنجاسته ولما كان الدفعة الحقيقية غير متصورة فاعتبار الدفعة ليس الا في بالنجاسة

وله

ولا يتفق بل هو محال اذ لا يتصور بدون التداخل واعتبار بعض المراتب دون بعض تحكم ولا يقع ابتلاء الموازنة

حتى يحمل على العرف الا مع علم صدقنا الوحدة او استثناء من قوله دون الاولين بعد ان بناء حكمنا

على وحدة المائين حيث متصلا فلو قلنا بانه مع علم الاختلاط ان يكون الماء فارغا عن النقيه

في الكل الطاهر لا نحكم بالوحدة لزم اعتبار امتزاج يصدق معه الوحدة ولو قلنا بانه مع نفي زمان الورود

كان يرده في يوم وليلة تدركه من الماء الطاهر ورود امتزاج على الماء لا نحكم في اثناء الورود باتحاد المائين

اعتباره قدر من الدفعة على حسب ما يصير مناطا للوحدة ويمكن جعله استثناء من قوله اعتبار الا فيه وحاصل

الكلام ان اعتبار العلو والمساواة ظاهر الا ان يقال الامر مع العلو لا يحصل الوحدة فيه الا في وقت علوه

لا يصدق مع الوحدة ونظم المطهر غير مطلقا فقد سبق ان الجاري بعد زوال التغير وظاهر ان الماء — يطهر

لا يطهر به على القول بنجاسته فلا يصح الاطلاق وكانه لاجل هذه قيد قول المصنف يطهر القليل بما ذكر

بلا فانه الكل فيكون اطلاقا بالنظر الى ما في الكل الجاري فيفيد الاطلاق قيد المطهر فيكون المعنى ان الماء

يطهر بما اذا دخل الماء مع زوال التغير يطهر في الجاري فقط ويمكن ان يقال المطهر في الجاري مجموع زوال — يطهر تام

التغير ووصف الجريان ولو حصل التغير بان جعل جاريا كان مطهرا فيعم الحكم ويرشدك الى هذا المعنى ان المصنف

قال بعد زوال التغير ان كان جاريا اولا ولا شك في المعطوف ولا فائدة للكل من المطهر والمطهر مجموع زوال — ويطهر

التغير ولا فائدة للكل في المعطوف فليكن في المعطوف عليه كذلك حتى يتناسب اجزاء الكلام ولو قيل فيما نقل فيه

او الاقوال المنقولة فيما لا نص فيه على ما في المدارك ثلاثة الاول نزح جميع الماء الثاني نزح اربعين الثالث

نزح ثلثين وظاهر عبارة الشارح هنا ينافي شيئا لتحقق قول بعد الاربعين من الثلثين والاربعين

ولا يعطى القول بالثلثين وان امكن دفع ما يورد عليه من ان القول بان اللازم اكثر الاربعين يابى

فيما لا يكون الاكثر متعينا وههنا الاكثر متعين وبيان الدفع ان جعل المناط الاكثر الاربعين لبيان ان مبنى

الفتوى على الاحتياط وهو تابع لكونه اكثر كما ان الاصل تابع للاقل لكن على القول بالاربعين لا يبقى للاحتمال

قوله وايجاب الجميع اه يرد عليه ان ما ذكره جوابان كل منهما يغني عن الآخر فان حاصل الجواب الاول بطلان
القياس مطلقا وخصوصا في احكام البئر التي مبناها على جمع المختلف وتفريق المتفق فيجب متابعة النص والوقوف
عليه ولا يحتاج هذا الجواب الى احتمال اضعاف ماء المطر لكثرته وحاصل الجواب الثاني منع تحقق المسألة التي
على نزح الكل متفرداً في صورة الاجتماع فكان الصواب تبديل كلمة الفاء بالواو واقول لا يخفى ان القياس
بطريق اولى مما يحكمون به وقد حكموا به في البئر والشارح ره قد حكم به في هذه المسألة حيث حكم بانه لو
خالط احدهما كفت الثلثون ان لم يكن له مقدر ولم يحكم بان في صورة خلط احدهما يجب الانزح
وايضاً لا شك في ان النص الدال على وجوب خمسين في العذرة واربعين في بول الرجل شامل لصورة الخلطة
ايضاً فيتحقق التعارض بينهما فالجمع بين هذا الحديث فلا يكون الجواب الا انما واذا عرفت هذا فاعلم
ان الظاهر في حل الكلام الشارح انه مهد اولا ان مبناء حكم البئر على تفريق المتفق وجمع المختلف فلا يبعد ان يكون
للمياه نجاسة خاصة ليشترك فيها المختلف ولا يحصل في المتفق ثم فرع عليه انه يجوز ان يكون للجسد العذرة في
مثلا بدون اضافتها بماء المطر علة الحكم ومع اجتماعهما علة لحكم آخر فمناط الجواب قوله فجاز ان اه
وما ذكره سابقاً توطئة له وتقريب للفهم الى الاذعان به فليفهم كفت الثلثون ان لم يكن له مقدر
لخروج الكلب بولغ الرجل على القول بوجوب نزح الجميع فكان وهو اكثر كبول الرجل بعينه على القول
بالاربعين او مساوياً على القول بالثلثين فيما لا نص فيه فالشارح ره جعل ما لا نص فيه على القول بالاربعين
وبالثلثين داخلا فيما له مقدر ولا ريب فيه مع اتصاله اي الجنب الاول اليه اي الى ماء البئر او وصول
الماء اي ماء الغسالة اليه اي الى ماء البئر وهي الوجهين على ان رواية الى بصير التي حملوا عليها بافي
اخبار نزول الجنب في البئر هكذا سألت اباعبدالله ع عن الجنب يدخل يغتسل منهما قال ينزح منها | في البئر
سبع دلاء وحقيقة الاغتسال ان لم يتم الا بتمامه لكن يصدق عرفاً في اثناء الفعل الذي يسع زمانا
انه يفعل الفعل الفلاني مثلاً يصدق عرفاً بعد التلبس بالصلوة انه يصلي فان نظر الى الاول توقف

الحكم

الحكم على اكال الغسل وان نظر الى الصدق العرفي توقف الحكم على مضى ما يصدق به في العرف انه يغتسل وبما ذكرنا ظهر سر ذكره

هو الوجهين الغسل الترتيبي دون الارتماسي فانه لما كان الغسل الارتماسي واقعا في العرف دفعة لم يبعد زمانا يصح

في اثنائه ان يقال انه يغتسل علم استدلاله للمدعى فان كونه مجنبا لا يبطل وجوب الثلث وبناء الاستدلال

على دعوى الاجماع المركب على عدم الفصل على ما سبق نظره وبناء المنع على منع الاجماع كما اشار اليه سابقا

بقوله ان تم لكن سيجيء من الشارح ره تسليم انه لا قائل بغير هذه المقادير على تقدير القول بالنجاسة

ويجزي مائة دلو من الاربعة لصدق نزح الاربعة بمائة دلو الا ان يمنعهم الكثرة عن العمل

ولا الاكل كلها اي جماعة سواء كان على خوان واحد ولا في الاكتفاء بمثل ذلك النص الدال على ان

البئر تطهر بالنزح حتى يذهب التغير مطلقا لم يعمل به في المتغير لمعارضة الادلة فيعمل به في الباقي او وجوب

نزح جميع الماء فان تعذر فالتراوح استصحابا للنجاسة الى ان يثبت المزيل فان قلت فاسبت بعد

البناء على الاستصحاب يحكم بطهارة البئر بعد نزح جميع الماء على ان النابع ماء جديد غير محكوم بالنجاسة

ولا يلتفت الى ان ما فات البئر لما كانت نجسة نجس الماء النابع بملاقاته لكن كيف يحكم بطهارة البئر بالتراوح

مع ان الدليل الدال عليه انما يدل في مواضع مخصوصة فلعله لعدم القائل ببقاء البئر على النجاسة

وعلم بقوله للتطهير لعدم نزح ان يعمل ما ذكر الشارح لم يذكر الاحتمالين في ما لو اوجب فيما لا نص فيه

ثلثون او اربعون لان القائل بهما انما قال الاجل نص يدل عليه فلا فرق بين ما له مقدر وفي

بين ما لا مقدر له وعلم من تضاعيف ما ذكرنا ان الفرق بين ما فيه نص وما لا نص فيه انما هو على

الاكتفاء فيما لا نص فيه بزوال التغير فلو جعلنا المقدر في قول المصنف ره شاملا لما تقدير بالنص ابتداء بلا

شمل كلام المسلمين اي الشيء لو يجعل كلمة ما عبارة عن الماء اذ المضاف ليس ماء حقيقة فيحتاج

الى ان يقيد في التعريف مع صدقه عليه وذلك ان يجعل عبارة عما يطلق عليه اسم الماء ان تم الكون باء مع القيد

باء الحمرة ونحو لا يحتاج الى اضافة قيد ولعل نظر الشارح ره الى انه لو جعل حمله كلمة ما عبارة عن

الماء وفي كل ذلك لم يمكن جعله عبارة عما يصدق عليه الماء حقيقة وهو ظاهر وبعد جعله
عبارة عما يطلق عليه اسم الماء حقيقة او مجازا ينتقض التعريف بما لو ألقي على الدبس والدهن
الصافيين مثلا الماء مجازا او يصدق انه يطلق عليه لفظ الماء ولا يصدق عليه باطلاقه
فالاحتياج الى التقييد باق فتأمل ويمكن على بعد ان يجعل قوله ره مع صدقه بيانا لمفهوم قول
المصنف باطلاقه ونفعه مطلقا اى سواء كان بالورود او غيره بقرينة ان الصلح خصص الحكم
بالورود ويمكن ان يحمل على الاعم من الاختيار والاضطرار ويكون اشعارا بان كلام المصنف
غير صحيح في شمول الحالتين ومقابلته اه اعلم ان العلامة ره نقل في المختلف عن الشيخ ره ان
المضاف لا يطهر الا بان يختلط بالماء الكثير ثم ينظر فان سلبه الاطلاق اسم الماء لم يجز استعماله
بحال وان لم يسلبه اطلاق اسم الماء وغير احد اوصافه اما لونه او طعمه او ريحه لم يجز استعماله ايضا
انتهى وظاهر العبارة يدل على انه لو اختلط المضاف باكثر من كر من المطلق وغلب احد اوصاف المضاف
اى لم يطهر الماء المطلق او صار نجسا يكون طاهرا الظاهر ان هذا هو القول المنقول هاهنا فيكون فيه
او صار راجع الى المضاف والفرق بين هذا القول وقول المصنف ره انه انما يطهر فيما لو امكن قرار
المطلق عن المضاف بحيث يطلق على كليته بعد الاختلاط ما كان يطلق عليه قبل المزج بنظره ما لو مزجنا دبسا
بالكثير المطلق بحيث لم يتغير اوصاف المطلق ثم تركناه حتى استقر اجزاء الدبس تحت الماء واخذنا الدبس
يكون الدبس طاهرا على مذهب الشيخ دون مذهب المصنف ره وايضا لو مزجنا الكثير المطلق بالمضاف
وعلمنا عدم انقلاب حقيقة المضاف لبقائها متفرقة الاجزاء في المطلق ثم اخذنا الدرا المتميز الباقي
عن مقدار الكر يلزم الحكم بنجاسته الماء على مذهب المصنف ره دون قول الشيخ وسيجيء في باب الاطعمة قول
المصنف ره الظاهر ان المائعات النجسة غير الماء لا يطهر ما دامت كذلك ذكر الشارح ره اي باقية على حقيقتها
بحيث لو لا يصير باختلاطها بالكثير ماء مطلقا لان الذي يطهر بالماء شرطه وصول الماء الى كل جزء المتنقل

ههنا التي يرمى فيها ماء النزح لعلها البالوعة تنصب في وسط الدار والدورات وبعضهم ذكر البالوعة وبعضها

ذكر الكنيف لكن لما لم يكن لاستحباب التباعد محل اذا لم تكن البالوعة مرمى للنجاسة حمله على البالوعة كون مرمى للنجاسة

وجه وجيه لكن تفسيرها في شرح الشرايع وغيره بالتي يرمى فيها ماء النزح وغيره فترك ذكر الغير ههنا اما من سهو القلم

او لان الغرض ههنا ليس بيان معنى البالوعة بل الغرض بيان ان ماء النزح يستحب ان يلقى في حفيرة تبعد من البئر

بالمقدار المذكور فالمعنى البالوعة التي ينبغي ان يرمى فيها ماء النزح ايضا   وان استوى القراران ههنا

فصار في صورة رخاوة الارض يشكل الحكم فيهما باعتبار تعارض القولين لان احدهما ان يكون البئر

في الشمال والبالوعة في الجنوب والبالوعة اعلى قرارا والثانية عكس الفرض ويكون البئر اعلى قرارا والثالث

مع حمل استواء القرارين ونحوه خفيا اشعارا بان فيهما سبعة ايضا تحصيلا للمستحب يقينا واعلم ان المشهور

بين القوم ان الصور في المسألة اربع وعشرون يستحب الخمس في سبع عشرة صورة والسبع في سبع كذا ذكر المحقق الشيخ علي ان

في سبع عشرة منها يكون الخمس وهي كل صورة يوجد فيها صلابة الارض او فوقية البئر باحد الاعتبارين

والسبع في الباقي وهي كل صورة ينتفي فيها الامران وقد كتبنا ورد في اوائل التحصيل ان الصور في الخمس ثمانية عشر ست

اذ في صلابة الارض وهي اثنتا عشرة صورة يستحب الخمس وفي صورة سهولة الارض ان كانت البئر في المشرق والمغرب صورة والبالوعة في

فصورها ثلث الاولى كون البئر اعلى قرارا والثانية كون البالوعة اعلى قرارا والثالثة استواء القرارين

ففي الاولى يكفي الخمس وفي الاخيرين يستحب السبع واذا كانت البئر في المغرب والبالوعة في المشرق فالصور كذلك والحكم كذلك

واذا كانت البئر في الجنوب والبالوعة في الشمال فالصور كذلك ثلث الاولى كون البئر اعلى قرارا والثانية كون البالوعة

اعلى قرارا والثالثة استواء القرارين ففي الاولى يكفي الخمس وفي الاخيرين بناء على الضابطة يستحب السبع واذا كانت

البئر في الشمال والبالوعة في الجنوب فالصور كذلك ويلزم على الضابطة الاكتفاء بالخمس فيها لتحقق فوقية

البئر باحد الاعتبارين مثلا فتوسعت صور من صور سهولة الارض يكفي الخمس فصور الخمس ثمانية عشر وفي بعض العبارة

جعل الضابطة للسبع رخاوة الارض وفوقية البالوعة وهذا الضابط يمكن ان يعتبر كون البالوعة في

الشمال فوقيه ويمكن ان يكون المراد بالفوقيه فوقيتها القرار فعلى الاول ليستحب السبع في صور ستة الاولى كون البئر في المشرق
والبالوعة في المغرب والبالوعة اعلى قرارا والثانية العكس مع فوقية البالوعة والثالثة والرابعة والخامسة صور كون
البالوعة في الشمال اذ في كل منها يصدق فوقية البالوعة السادسة كون البئر في الشمال مع علو قرار البالوعة وعلى الثاني في
السبع ربع صور وهو ظاهر والذي صرح الشارح في شرح الارشاد ان كون البئر في الشمال انما يعتبر فوقية مع تساوي القرارين
كون البئر في الشمال مع فوقية قرار البالوعة يستحب السبع وكذا ذكر في المدارك وعلى هذا يصح الحكم بانه في ستة صور يستحب التباعد
بسبع وظهر لك انه في صورة مع فوقية جهة الارض يحصل التعارض بين فوقية الجهة وفوقية القرار فقلنا لا يستحب
السبع فيهما فلا يحصل الترجيح كما ذكرنا وانه مع فوقية الجهة في البالوعة قلنا بالخمس فيما لو كانت البالوعة في الشمال
… ظاهر بان الفوقية في الجهة انما يعتبر في البئر كما ذكره بقوله بان يكون البئر في جهة الشمال في صور
ثلث وفي صورة كون البالوعة اعلى قرارا يستحب السبع فالمراد الحكم باستواء القرارين فالمراد انه يكفي الخمس في صور كون البئر
في الشمال وان استوى القراران وما ذكرنا اولا اظهر معنى والثاني لفظا وموافق لشرح الارشاد لكن سياق الكلام يمكن
ان يكون المراد بما سبق في ان ذهاب الثلثين مطهر على القول بالنجاسة فذكره هيهنا ما ارتضاه وبنى هناك على القول
حينئذ اي حين ذكر العصير في بحث النجاسة يحكمون بانه في حكم المسكر ولا يبعد ان يكون مراده حين ذكره في حكم
المسكر بحث العصير انهم حيث … في ما حكموا … بانه في حكم العصير … عن الثوب والبدن وجوب الازالة في الثوب مريبين
ومسجد الجبهة والاواني وجب … انه لا يجوز الصلوة في الثوب مع نجاسته ولا الاكل من الانية مع نجاستها مثلا اذ لو
حمل الوجوب التكليفي يجب تقييد الصلوة بالواجبة وتقييد الحكم … لو لم يمكن تحصيل ثوب غيره وفي مسجد الجبهة بالوضع لم يحصل في مكانه …
عنه وفي الاواني بما لو توقف فعل عبادة واجبة على مباشرتها برطوبة وفي هذه التقييدات ما ترى فيجب الازالة عن المساجد
ايضا لكن … تكليفي فهو ظاهر بان نجوز استعمال اللفظ بمعنييه هناك والا فليقدر ويجب ازالتها عن المساجد وقوله
والعفو عن هذا المقدار اي عن دون الدرهم مع اجتماعه في موضع او تفرقه فيه اقوال اجودها الحاق بالجمع فيجب ازالته
ان بلغه لو جمع والاقوال في المسئلة منها القول بالعفو مطلقا ومنها القول بوجوب الازالة ما لم يتفاحش ومنها القول بوجوب الازالة

ان بلغ

ان بلغه لوجمع وانما لو حملنا الكلام على هذا ولم نحمله على انه يلحق بالمجتمع في كونه عفوا الظاهر العبارة وفتواه في شرح الارشاد

وقال في شرح الارشاد الاحسان بهذا المعنى بمعنى انه يعتبر مجتمعا وذكر في المدارك وغيره في بحث المسئلة اختلفوا في وجوب

ازالة الدم المتفرق على الثوب والبدن اذا كان بحيث لو جمع بلغ الدرهم وظاهر هذا الكلام عدم الخلاف في عدم وجوب

الازالة لو كان المجموع انقص من الدرهم وان كان متفاحشا اما الثاني فلم يذكره اصلا ونقل عن العلامة

ان الاول انه حكم بوجوب ازالة النجاسات ولم يستثن ما لا يتم فيها الصلوة والثاني انه لم يذكر المسئلة في

الكتاب نعم جامع الاول بان المذكور هنا وجوب الازالة من البدن والثوب الذي هو شرط في الصلوة وما لا

يتم فيها الصلوة لا يسمى ثوبا ولو سمى فليس شرطا في الصلوة واعتذر عن الثاني بارادة الاختصار ولا يتجه

المسئلة ليست اجماعية وطرق الاستدلال عليه مختلفة فمنهم من اوجب العصر لخروج اجزاء النجاسة ومنهم

من اوجبه لاجل ان الغسل لا يتحقق عرفا بدون العصر وبذلك يكون مختصا بالاول لعل المص لم يقل بوجوب العصر

في الغسلة الثانية كما يدل عليه الدليل ولذا نقل في المدارك عن المص القول بوجوب العصر للغسلة الاولى

فقال واكتفى الشهيد في اللمعة بعصر بين الغسلتين لكن يأبى عن هذا الحمل ما يحكم به المص من ان الغسالة

كالمحل قبلها فان الحكم بكون غسالة الغسلة الثانية نجسة يلوح الحكم بوجوب عصرها لخروج اجزاء النجاسة كالغسلة

الاولى وعلى الثاني لعل غرضه الاشعار بان شدة الغسل انما يحصل بالعصر بينهما وليس الغرض بيان وجوب

العصر بل هي اما مساوية او اضعف هذه القضية مهملة وهي كافية لسند المنع فلا يرد عليه

وجود النص الصحيح الدال على كون المني اشد من البول وليس المقام بيان كونها مساوية او اضعف اذ

يكفي في المنع احتمال المساواة والاضعفية مما مر في احكام البئر من نقصان المنزوح في بعض النجاسات عن البول

وما ساواه بعضها وهذا انما يتم فيما يفصل بين المراد بالمرتين الغسلتان الشارح في تعيين الكلام

هنا على مذهب المص في هذا الكتاب لانه فرع المص كالمحل قبلها بانه ان كان من الغسلة الاولى وجب

غسل تمام العدد او من الثانية تنقص واحدة وهكذا وظاهر انه على مختار المص في الكتاب حكمه في نوع

الكلب بالمسح الذي هو ظاهر ذلك التراب بدون ان يمزج بالماء فيه يصدق الغسل ويحكم في الخنزير والفأرة لا استحباب
لا ينفي صورة يحكم فيهما بنقصان غسلتين فما زاد فلا ينفي القول به هكذا مصداق واعلم ان الحكم بان الغسالة
كالمحل قبلها موقوف على كون نجاسة المتنجس بها بالماء نجسه اذ لو نقص عنه لم يكن للزوم المرتين في الغسلة
الاولى وهكذا وجه وكذا لو قلنا ان كل نجس يجب غسله مرتين لم يكن للحكم بان في الغسلة الثانية ينقص وهكذا
صحة ثم انما حكم الشارع في الخنزير مثلا بوجوب السبع فاما ان يكون انه لشدة النجاسة او يقال العلة غير معلومة
واما الحكم متعلق فيه على الاسم فعلى الاول يصح الحكم بكون الغسالة كالمحل قبلها كليا وعلى الثاني يختلف الحكم
في مثل الولوغ وموت الفأرة والشارح ره حيث رجح الثاني وقال ومن ثم لو وقع لعابه اه قال ره هذا انما
يتم فيما لو كان التعدد لا لخصوص النجاسة بل للكمية الدالة على ان كل نجاسة يجب غسلها مرتين الا المخصوص
كالولوغ مثلا فلما كان الحكم فيه معلق على الاسم فظاهر ان الغسالة لا يتبع الولوغ فلا يرد عليه ره ان غسالة
البول لا يتبع البول ايضا ان قلنا جعل الحكم ههنا معلق على الاسم كيف بناء الحكم بان في حكم الولوغ لطفه
لانا بناء على ما سبق قلت لم يحكم الشارح ره هناك بالالحاق بل نقل الالحاق بلفظة الحق مجهولا اشارة
الى تمريضه او توقفه فيه من سائر النجاسات المراد ان الماء مطهر لكل محل نجس باي نجاسة كانت وقوله التي
تقبل تطهير اخراج للاعيان التي لا تقبل التطهير اما البيان ما سيجيء في كتاب الاطعمة فيكون تخصيصا
للنجاسات باعتبار المتنجسات يسلك الى ما ذكرنا كلمة من وايضا اكثر المطهرات لانه سيذكر انها مطهرة
المتنجس خاص وظاهر ان الاطلاق ههنا في مقابلة التقييد ثمة وايضا الاعيان النجسة كلها قابلة للتطهير بالا
ستحالة والماء لا يطهر شيئا منها نعم انه لو حمل الكلام على ان الماء مطهر للنجاسات القابلة للتطهير
لا تحصل له فائدة مدة ولا يكون للتقييد بالقابلة للتطهير فائدة وايضا سيذكر الشارح ره في بحث
النجاسات مثل ذكر الصوف ان الغائط المتنجس المتغذي بطهر الماء هذا لفظه وليس في عبارته ما يدل على اخراج
الماء في غير المتغذي نعم يمكن استفادته من قوله سابقا الماء مطلقا ولعله ذلك اخره انتهى منه ره مد ظله

في ان

قوله وارده ما ذكرنا فان قلت سبيل ان الاستحالة والانقلاب والاسلام مطهر وطاهر انها مطهرة لعين النجاسة بصير الكلام مشوشا
قلت اما الاستحالة فكأنها مطهرة لعين النجاسة مطهرة للمتنجس وكذلك في الباقيتين بتكلف والظاهر في الجواب
ان قول المصنف ره المطهرات المراد به اعم من المطهر لنفس النجاسة او للمتنجس ويكون قوله مطلقا تعميما للمتنجسات
باعتبار النجاسات وذكر في هذا المقام ما هذه عبارته ان بدن الكافر يقبل التطهير بالاسلام مع ان
الماء غير مطهر له فكون الماء مطهرا مطلقا لكل ما يقبل التطهير غير صحيح لا ان يقال الكلام في غير المستثنى
لما ذكر انتهى وظاهره حمل الكلام على ان الماء مطهر للنجاسات وقد عرفت ما يرد عليه ان الايراد ليس مخصوصا
بالكافر ويمكن ان يكون مراده ره ان بدن الكافر متنجس قابل للتطهير فتكون النجاسة هو الكفر ويكون نظره
الى قول الشارح ره فيما بعد والاسلام مطهر لبدن المسلم من نجاسة الكفر فح يكون الايراد مخصوصا بما
ذكره ويلزم الجواب بمثل ما ذكره او بان في كلامه فيما بعد مسامحة وان النجاسة بدن الكافر وكان الشيخ
اظهر فتدبر والنار ما احالته ذكر احالة النار منفردا مع ذكر الاستحالة مطلقا بعد ذلك اما لاصل
ذكر الخلاف في الحذف والاخر وان كان مستند القول بطهارتهما الاجماع الذي نقله الشيخ لا صدق
اسم الاستحالة واما لان الحكم في هذه الاشياء اظهر منه في مطلق الاستحالة اذ بعض الادلة التي ذكرها
هنا لا يجري في مطلق الاستحالة والاجل دخول احالة النار في مطلق الاستحالة صح قول المطهرات المذكورة مع ان
احد عشر واما قوله وبطن العين الخ فلعله لم يعده من المطهرات بناء على ان البواطن لم تتنجس حقيقة وانما
كان المانع وجود عين النجاسات فلما زال ذلك المانع فيكون اطلاق تطهيرها مسامحة او لان الكلام كان في
مطهرات الظواهر ولذا اعاد لفظه يطهر في البواطن ولم يعطفها على ما سبق والطلاق الموجب
بمعنى ان هذه الامور المذكورة يقال للموجب باعتبار ايجابها للوضوء عند التكليف بما هو مشروط به اي بعد
ملاحظة هذه الحيثية ويطلق عليها الناقض من حيث انها تنقض الطهارة المتوضئ ونقض الوضوء
ويطلق عليها السبب لا من حيث هذين الاعتبارين فكان التعبير بالسبب اولى ويرد عليه كما ان اطلاق الموجب:

والناقض باعتبار ملاحظة حينئذ لكن اطلاق السبب عليها باعتبار انها امور منضبطة مناط للحكم لا يتخلف
الحكم عنها الا لفقدان شرط او عروض مانع او باعتبار ان من شانها ايجاب الوضوء وسببا ان
اعتبار الموجبية دخلت في اعتبار السببية لكن اعتبار الناقضية ظاهر انها ليست داخلة فيها ولا يخفى
ان المراد ان هذه الامور انما تسمى موجبة حين ما توجب الوضوء فلو وقعت خارج الوقت وقد وجد
جنابة عقيبها مثلا لا تسمى موجبة ولهم انما تسمى ناقضة للوضوء لو وقعت عقيب وضوء فنقضه
فالحدث الذي لا يسمى ناقضة والواقع عقيب الجنابة لا يسمى ناقضا للوضوء بخلاف السبب فان معناه ما
يفضي من شانه ان يكون موجبا للوضوء فكان اطلاق السبب عليها اولى وبما ذكرنا ظهر ان الحدث الذي لم
فان الحدث الواقع عقيب الطهارة في وقت اشتغال الذمة بعبادة مشروطة بالطهارة يصدق عليه انه ناقض
وموجب وما سبب والحدث الواقع عقيب الطهارة في غير وقت اشتغال الذمة بعبادة مشروطة بها يصدق عليها
انه ناقض ولا يصدق عليه الموجب اذ ليس في هذا الوقت وان كان يمكن ان يصير موجبا فان المراد
بالموجب الموجب بالفعل ويصدق عليه السبب فان السبب كما عرفت وصف ظاهر منضبط لا يتخلف الحكم عنه الا
لفقدان شرط او عروض مانع وهيهنا ان تخلف الحكم اي وجوب الطهارة عنه لا انه باعتبار فقدان
شرط وهو شغل الذمة بالعبادة المشروطة بها والحدث الواقع عقيب الحدث في وقت العبادة المشروطة بها
لا يصدق عليه الناقض فان الطهارة كانت منتقضة قبل وقوعه ويصدق عليه الموجب فان كل واحد من الاحداث
موجب للطهارة ولهذا لو قصد رفع بعض دون بعض لم يصح الطهارة ولا مانع من اجتماع موجبات وارد
وان كان كل واحد موجبا بانفراده فان علل الشرع معرفات ويصدق عليه السبب وهو ظاهر ثم ان كان
اعتبار الموجب والناقض والسبب بالنظر الى مطلق الطهارة صح الحكم بالاختلاف وهو مفاد ما ذكره في شرح الاشباه
وذكره غيره ايضا وان كان بالنظر الى الوضوء كما هو ظاهر الشرح حيث قال باعتبار ايجابها الوضوء اشكل الحكم
فان الجنابة الواقعة عقيب الوضوء ناقض للوضوء غير موجب ولا سبب له فتكون النسبة بين السبب والناقض عموما من وجه لكنهم

ويمكن تصحيح العبارة بان المراد ان افراد الاحداث المذكورة في الكتاب المعنونة بموجب الوضوء يصدق على كل واحد لسبب
وعلى بعضها الناقض دون الموجب وعلى بعضها الموجب دون الناقض فيكون اعتبار النسبة بين احداث
يكون من الامور المذكورة لغسل الوجه المعتبر شرعا اه غرضه انه يفهم من العبارة وجوب مقارنة النية
لغسل اعلى الوجه وبناء الوجه الاول على ان كل جزء من الوجه يصدق ان غسله غسل الوجه والاضافة في غسل الوجه
عهدية يعني غسل الوجه الذي اعتبره الشارع بكونه اول افعال الوضوء فعلى هذا يكون دوامه لا بد من ان لا يسمى
غسله شرعا اي غسلا معتبرا بكونه اولا وبناء الوجه الثاني على انه معلوم من الخارج ان مقارنة النية
انما هي لاول الافعال وكذا معلوم ان الواجب غسل الوجه من الاعلى ويمكن فهمه من الكتاب كما سنذكره
فالابتداء بغير الاعلى لو وقع لم يعد فعلا من افعال الوضوء فيكون اول الافعال الوضوء غسل اعلى الوجه
ويمكن فهم هذا المعنى من عبارة وهو ان يقال فهم من العبارة مقارنة النية لغسل الوجه المعتبر شرعا
والغسل المعتبر شرعا هو ان يكون من الاعلى والمتبادر من المقارنة ان لا يتقدم احد المتقارنين على
الاخر فح نقول لو غسل الوجه لا من الاعلى مقارنا للنية لم يتحقق الاول لتقدم النية على الفعل المعتبر
فلا يكون مقارنا ولو غسل من الاعلى ونوى في الاثناء لم يتحقق المقارنة فظهر لزوم المقارنة
لاول جزء من اعلاه ولعل هذا مراده من الوجه الاول الا ان حمل العبارة عليه يحتاج الى عناية
ملكة تميز العبادة اه غرضه ان المأمور به في النية ليس الا ان يقصد المكلف الفعل المعين
بحيث لو توجه الى نفسه ميز ما يفعله ويميزه من غيره ولكن لا يلزم المكلف ملاحظة مميزات ما يفعله
من كل فعل فعل نعم لو كان الفعل في نفسه صالحا للوقوع على وجوه شتى وتصور صلاة جعفر
فعله للوقوع على وجوه مختلفة لزم ح ان يعين ويميز ما يفعله واما لو كان ذاهلا عن صلاة جعفر مثلا
لفعل الوجوه فلا يلزمه ان يميزه عن سائر الافعال الا بوجه اجمالي يعرف به ما يفعله في الصلوة
حيث تردد المكلف في الاداء والقضاء يلزم ان يعين انما يفعله اداء او قضاء واما اذا لم يخطر بباله القضاء

الصلوة مثلا فليس عليه ان يتوجه الى كونه فعلا اداء فان قلت لا فرق بين ما اذا كان الفعل منه لا يصلح
من المكلف بسلوكه على وجهين مثلا في ذلك الوقت ولم يكن الفاعل مترددا في الوجهين بل كان عالما بما على كل منهما
ذاهلا عن صدوره بوجه آخر وبين ما اذا لم يصلح صدوره على الوجهين مثلا اذا كان في ذمة المكلف قضاء
صلوة الصبح فكان وقت الفجر صالحا للاتيان بالاداء والقضاء بل والندب مثلا لكن المكلف لم يكن في عزمه
فعل القضاء والندب وكان ذاهلا عن صحة صدورهما عنه فان قلت لا يلزم ح التعرض في النية للوجوب
وكذا يظهر ان ليس الحكم منوطا بصحة صدور الفعل على الوجهين وان قلت انه يلزمه فاى فرق بين هذه
الصورة وبين ما لم يشتغل ذمته بالقضاء وقد لا يسعهم جواز النافلة بل نقول في هذه الصورة لو قصد المكلف
المندوب او القضاء يكون باطلا لا يكون الفعل صالحا للوقوع على الوجه الصحيح والباطل فيجب تعيين
ما يقصد فاى فرق بين الصلاة حينئذ والمعتبرة في الشرعية قلت يمكن اختيار الشق الاول بان يقال
لا يلزم ح التعرض في النية للوجوب بعد الاداء وقولك يظهر ان ليس الحكم منوطا بصحة صدور الفعل على
الوجهين قلنا مسلم ان الحكم منوط بمجرد تردد الفاعل لكن تردد الفاعل انما يكون لو صح صدور الفعل
على الوجهين فليس الغرض الا ان في صورة عدم صلاحية الفعل للوجوه لا يكون المكلف مترددا فلا
يحتاج الى تعيين ما يفعله بخلاف ما لو صح منه وقوع الفعل على الوجوه هذا والظاهر في الجواب
اختيار الشق الثاني بان يقال يلزمه التعرض وقولك اى فرق بين هذه الصورة وبين ما اذا لم يصح
الفعل على الوجوه قلنا الفرق انه اذا لم يتعدد وجوه الفعل وكان المكلف عالما بعدم صلاحية هذا
الوقت لغير وجه واحد لا يتأتى منه قصد الوجه الآخر كما يشهد به الوجدان فاى حاجة الى التعيين ولو
فاذا نوى غير ما يحتمله الحال يكون باطلا فهو مردد بين الوجه الصحيح والباطل وتعيين قصد الوجوب
مثلا لا يخرجه عن التردد فان اشتباه البطلان غير محصور في نية الندب مثلا فلا بد ان يقصد الفعل الصحيح
حتى يرتفع البطلان والظاهر ان المكلف يلزمه هذا القصد ولو اجمالا وهذا يغنيه عن قصد امر آخر في الكلام بعد

موضع تامل فتامل وظهر مما ذكرنا ان المراد صحة صدور الفعل على الوجه باعتقاد المكلف لا فى الواقع ببقية البلل
لم يذكر وانما وجدت فى الكتب نظام لحيانى وجوب المسح ببقية البلل ويدل عليه ما رواه فى الكافى باسناد حسن من
على بن ابرهيم عن ابيه عن ابن عمير عن ابن اذينه عن ابى عبد الله عليه السلام فى حديث طويل بين فيه كيفية
الاذان وغيره من امور الصلوة فى ليلة الاسرى الى ان ذكر فيه يا محمد ادن من صاد فاغسل
مساجدك وطهرها وصل لربك فدنى رسول الله صلى الله عليه وآله من صاد وهو ماء يسيل من ساق
العرش فتلقى رسول الله بيده اليمنى فمن اجل ذلك صار الوضوء على اليمنى ثم اوحى الله اليه ان
اغسل وجهك فانك تنظر الى عظمتى ثم اغسل ذراعيك اليمنى واليسرى فانك تلقى بيديك كلامى ثم امسح
راسك بفضل ما بقى فى يدك من الماء ورجليك الى كعبيك فانى ابارك عليك واوطئك موطئا لم
يطاه احد غيرك الحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة للادلة عليه لو والى فى اليدين
فيجوز واما فى الوجه فبالى ومحلها سيما مع عدم اعادة لفظه بين ولم يقل بين القصاص والذقن
الذى هو فيه مطلقا فيلاعتبار الجفاف بمعنى ان المعتبر فى الموالاة اما عدم الجفاف سواء فى
حال الاختيار والاضطرار بمعنى انه لو اخر اختيارا ولم يحصل الجفاف لم يبطل الوضوء ولم يأثم والقول
الاخر انه يأثم وان لم يبطل الوضوء والقول الثالث انه يبطل الوضوء كالمضمضة قال فى الذكرى
السواك والظاهر انه مقدم على غسل اليدين الى قوله ولو فعله عند المضمضة جاز قال الشارح اما ان
يكون حمل كلام المصنف على ما جعله فى الذكرى ظاهر بل على ان محل السواك قبل المضمضة او
مثل ما يكون السواك مقدما عليه فى كل وضوء اذ المضمضة مستحبة فى كل وضوء واما غسل اليدين
فانما يستحب فى الوضوء بعد احداث خاصة على ما مضى ولا يعتبر كون الماء قليلا اه الظاهر انه
قيد لقوله او تعبدا ويكون المعنى ان علة ندبية غسل اليدين ان كان رفع النجاسة الوهمية اختص
الحكم بالماء القليل على ما يفهم من ظاهر قول المص قبل ادخالها الاناء ولم يدخل الماء فيه لم يستحب على ما

يفهم من المتن ومن تقييد الشارح بقوله الذي يمكن الاغتراف منه وان كان الحكم بالنسبة تعبدا لم نقصر الحكم على الماء القليل
ولا على ما اذا ادخلهما في الاناء ويرد عليه مع بعده عن العبارة انه على القول بالتعميم لا وجه الى جعل الحكم تعبدا بل يمكن
ان يقال كما ذكره في الذكرى تبعا لما نقل عن العلامة فلو توضأ من نهر او مصنع او اناء لا يمكن الاغتراف منه لم يستحب الغسل
ويمكن القول بالاستحباب لان النجاسة الموهومة تزول بالنسبة الى غسل باقي الاعضاء وان لم يكن لاجل الاناء انتهى ولا يخفى
ان العلة التي ذكرها في الذكرى لا تجري في النهر والمصنع الا ان يقال الاولى في النهر التسليم غسل اليدين من الزوال
فبعد حصول اليقين انها لا يجوز الوهم بقاء النجاسة على اليد حتى يحتاج دفعها للغسل باقي الاعضاء الى غسل اليد فلا يمكن القول
بالتعبد وكان هذا منظور الشارح ويمكن ان يكون غرضه ان الحكم مخصوص بصورة ادخال اليد في الاناء لكن لا يلزم كون الماء
الذي في الاناء قليلا لتنجسه ح اذا كانت العلة معلومة ام لا ويرد عليه ان عبارة الفقيه [illegible] في بعضها سئل كم يفرغ
الرجل الماء على يده قبل ان يدخلها الاناء الى الحديث وروايته عن الباقر عليه السلام نفس الحلبي من الفقيه صريحة الرواية فنظر الشارح ان
كان الى سئل الرواية الاولى فظاهر ان ظاهر الاناء كون الماء قليلا وان كان الى الثانية فلا وجه لقصر الحكم على الاناء الذي
يمكن الاغتراف منه ويمكن ان يقال الرواية الاولى وان كان ظاهر لفظ الاناء كون الماء قليلا لكن لفظ الاناء مطلق في اولة
السنن شائع بالكثير هذا لكنه ره في شرح الارشاد قال الاولى ان يراد مطلق الاناء سواء كان ماء قليلا او كثيرا العلامة يحقق
التعليل بالنجاسة الوهمية بل هو تعبد محض يثبت الاستحباب بحقق طهارتهما انتهى وهذا صريح في انه لو كان بناء الامر
على التعليل اختص الحكم بالاناء يمكن الاغتراف عنه مع كون الماء قليلا وهذا مرجح للمحل الاول الذي ذكرنا وبهذا اه
اي بما ذكرنا من ان الشك في الوضوء يعني الشك في النية وان الشك في النية الشك في الوضوء فان هذا الاحتمال لصلوحهما
لكونهما وضوءا وعبثا وعدم التمييز مما ذكره بالنية فاذا نوى الوضوء يكون وضوءا واذا نوى غيره لم يكن [illegible] يتحقق الشك
فيه في اثنائه ولو حملنا الكلام على ان المراد الشك في انه توضأ او شرع في الوضوء لم يتصور تحققه في الاثناء بان فالك
ان المراد من تحقق الشك في الاثناء تحققه مع العلم بانه في الاثناء فانه لو كان الشك في الواقع في الاثناء لم يعلم المكلف كونه
في الاثناء فلا فائدة للحكم هذه المسئلة له فظهر انه لو كان شك في انه هل شرع ام لا لم يتصور تحققه في الاثناء اما انه يصدق

قوله في الاثناء

الشك في الاثناء على الحل المرضي فاما ان المراد بالاثناء باعتبار انه اثناء الفعل او اثناء ما يحتمل ان يكون وضوءه على الاتمام ليس لا
يحتاج قوله والشاك فيه الى التأويل كما بينا واما قوله في اثنائه فلعله محتاج الى التأويل فغرض الشارح اما بيان ان
المحتاج الى التأويل قوله في اثنائه او بيان صدق الشك في الوضوء في اثنائه بدون ملاحظة انه يحتاج الكلام
الى التأويل ام لا والثاني اظهر ثم التحقيق ان الشك في النية ليس شكا في الوضوء حقيقة بل هو مثل الشك في سابق فعله
اذ لو كان شكا في الوضوء حقيقة لزم الحكم بالاستيناف سواء كان في الاثناء او بعده وكان راجعا الى مسئلة تيقن
الحدث والشك في الطهارة فلا بد من ارتكاب المسامحة في الاول ايضا والشارح ره لمح الى ما قلنا بقوله كما لو
شك في غيرها من الافعال وعلى ما ذكرنا من دخول هذه المسئلة في المسئلة الثالثة كان افرادها بالذكر
دفع توهم حمل ابعاض الطهارة على الافعال الظاهرة من غسل الوجه الى اخرها اي فليبن على البعض
المشكوك فيه يعني ما يتلوه اخذ بالمتيقن اعلم ان الدليل حكم المسئلتين الاستصحاب لانه اذ الاصل عدم
ما يتلوه والنص كما مثل قوله عليه السلام لا ينقض اليقين بالشك ابدا والشارح ره اشار الى الدليل الاول
بقوله لاصالة عدم الطهارة والى الثاني بقوله اخذا بالمتيقن ان لم يستفد من الاتحاد اي وحدة الطهارة
والحدث والتعاقب اي كون الحدث ناقضا والطهارة رافعة حكما اخر اي علما ان بل شكه فيكون شكه
ابتداء وبعد العلم يزول الشك كما سيذكره الشارح ره اخيرا ولو كان المحقق ره هذا هو الذي
اشار اليه اولا بقوله ان لم يستفد من الاتحاد والتعاقب ابتداء صورة يلزم فيها الاخذ بمثل حالته
ليكون نقضا لقول القائل بالاخذ بضد ما عليه او كلام القائل في صورة الشك وهذا الفرض ليس من
الشك في شيء فان قلت كلام ذلك القائل ايضا يخرج المسئلة عن صورة الشك والنقض وارد عليه
كما ذكره في الذكرى حيث رد على القول بالاخذ بضد ما عليه والقول باستصحاب الحالة السابقة على التعقل
المذكور في الشرح بقوله قلت هذان لو سلما لم يخرجا عن ما نائه لقول الاصحاب اذ مرجعهما الى تيقن احدهما
والشك في الاخر والاصحاب لا يتنازعون في ذلك ويرد توجيه كل منهما نقضا على الاخر انتهى قلت كان

(الحكم البائن) (كلا) (فيه)

الحكم بالخروج في قول القائل ليس بذلك لا يرتضيه بجلاء في هذا الفرض فإن علم القائل بعدما بطلانه لا يزول

الشك عنه ولا يجوز تقدم احدهما على الآخر وانما يبنى على احدهما بدليل شرعي مثل مسألة تيقن الطهارة في

وشك الحدث وعكسه فانه يأخذ باليقين وان لم يحصل له الظن بعدم حصول الآخر واما في الفرض فظاهر انه

بعد ما يحصل له يحكم بالنجاسة ولا يبقى معه الشك فلا يخص الشارح رحمه الله الخروج عن النزاع بهذه الصورة   وقلنا بان الجديد

لا يرفع لا يخفى ان غاية ما يدل عليه هذا القول ان يصير المكلف عالما بما يتحدد فيه التجديد لكن يبقى احتمال ان يكون ساهيا

عن طهارته فتظهر فيه الرفع ويكون الطهارة غير الطهارة الا ان يقال الظاهر عدم السهو فيحكم بكونه رافعا

في الواقع او فانه بعيد والظاهر انه يلزم ان يكون قاطعا بكون طهارته رافعة في الواقع لانه نوى الرفع [illegible] والشارح

ايضا كان المحقق [illegible] في الذكرى وكان بعد التكلم تتميمه [illegible] سبيله ثم لا يخفى ان الحكم ليس مقصورا على

على صورة وحدة الطهارة والحدث بل لو فرضه [illegible] كان الحكم كذلك ولو زاد عدد احدهما على الآخر [illegible]

تعكس الحكم لكن العلامة لما خص هذا الفرض بالذكر فكره الشارح وبين الحال فيه [illegible] بوجه كلي الى ان [illegible] ما

عن صورة الشك ليس من المسألة في شيء   عن ناظر محترم قيده بالمحترم ليخرج الحيوان وغير المميز وينبغي ان يكون التقييد

ممن يجوز نظره كالزوجة والامة [illegible] فعل الجنان اخراجه بالتقييد بالمحترم   ويظهر من [illegible] المطهر [illegible]

ذكر لفظ المطهر وعدم ذكر الحجر ثم لا يخفى انه يرد عليه انه لو حمل كلام المصنف على ما يكون مطهرا يشمل الحكم

عن غير المتعدي ولو حمل على ما يكون مطهرا ولو في حدث آخر لم يكن له زيادة مزية على الحمل على انه اراد بالمطهر مطلق

الحجر انه جرى عن المسألة في الذكرى بقوله واتبع بين الحجر والماء وكذا في الدروس   خارج المملوك [illegible] ما لا

يشمله تلك الدار   وذكر الله لا يشمله [illegible] للدار ويستثنى من ذلك حكاية الاذان لما رواه ابن بابويه رحمه الله

في كتاب علل الشرائع والاحكام في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه قال لا بأس بذكر الله على كل حال ولو

سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله عز وجل وقل كما يقول ومن هنا يظهر ان [illegible] ذكر

تقدم في [illegible] الجنان من [illegible] بالحوقلة لكن [illegible] ذكر [illegible] النفس [illegible] استحبابا [illegible] على [illegible]

غيرهم

غير جيد انتهى ويمكن ان يقال اذا لم يكن الحيعلة ذكرا حقيقة فكما يحتمل ان يكون المراد في الذكر على جميع اجزاء الاذان مجازا يحتمل
ان يكون المراد بقوله عليه السلام فلتكن ما يقول ما يكون ذكرا بقرينة الامر بالذكر اولا واخرا فلا تدل الرواية على بطلان
قول الشارح ره لكن لما كان النزاع في الكراهة وهذه سهلة منها فان قلت اذا لم يكن الحيعلة ذكرا فالحسن ان يجعل مما يستحب الذكر
سواء كان بالحولقة او بغيرها وليس يستحب بها لاجل حكاية الاذان فلم خصوه بالحولقة قلت لما ذكر في حكاية
الاذان في الصلوة من تبديلها لكونها غير ذكر لما بدل لها ويحصل بها حكاية الاذان ونقل في روض الجنان عن الشيخ ره وغيره
وغيره انهم نصوا على عدم قول الحيعلة في الصلوات بل ذكروا ابدالها بالحولقة وفي رواية عن النبي ص ما يدل على
التبديل وتمام ما ذكرنا مؤيد لما ذكرنا في دفع الاعتراض على الشيخ ره   وان وقعت مكروهة كما في رد السلام مع تادى
الوجوب وغيره على القول بالكراهة او في سائر العبادات المكروهة   فخرج التشهد والمعصوم خروج التشهد عن
الحكم واضح واما المعصوم فيحتمل ان يكون المراد خروجه عن الحكم فلا يجب النسبة الحكم ويحتمل ان يكون المراد خروجه
من الظابطة وجوب الغسل هناك لاجل جريان السنة كما يدل عليه بعض الروايات   والموت المعهود شرعا
اي الذي جرى اصطلاح الفقهاء على ذكره في هذه المقام وليس المراد الذي حصل شرعا وجوب الغسل لاجله كي لا
يصير خاليا عن الفائدة   كالشدة فانه قائم مقام الحرف المدغم فكذلك المدة واما الهمزة فان كان هو الحرف الدال
على ما يتلفظ به ويكون الالف المكتوب في مثل سائل مثلا رسما للخط يكون من جملة الحروف المعدودة وان كان الحرف
هو الالف المكتوب يكون الهمزة دالة على ان المكتوب الف متحركة فالفرق بينها وبين الاعراب لاجل ان هذه
دالة على جوهر الحرف وذاك على كيفيته منكل   مطلقا اي سواء كان مقصودا بالكتابة او لا كما في عبد الله
علما وصورة الجلالة المكتوبة بغير قصد لانه تعالى   في المشهور متعلق بقوله ولو على درهم او دينار اشارة
بان الحكم فيهما ليس اجماعيا ورواية ابي الربيع عن الصادق عليه السلام في الجنب يمس الدراهم وفيها اسم الله واسم
رسوله فلا باس وربما فعلت ما انما على الجواز فيكون مراده من النسبة الى الشهرة عدم ارتضائه به على ما ذكر
في روض الجنان ويمكن تعلقه باصل المسئلة بمعنى ان الحكم في المسئلة ليس اجماعيا والادلة غير مفيدة له   ثم تجب

يعني ان لم يتبين البول والتحفظ من طهارات المفسد ما حذرا عن الوقوع في الخلاف فالمراد بالمفسد للحدث الاصغر فاحذرا والمرأة
من ابطال العمل فيكون المراد به الحدث الاكبر وفي كلا التوجيهين نظر لان الواجب غسل البشرة تعليلا للتساوي الرجل
في الحكم يعني انه ليس واجبا في الرجل بناء على توهم ان الاستحباب في المرأة لاجل التخفيف ودفع الحرج بخلاف الرجل فان ذلك التوهم بان
بان الواجب غسل البشرة دون الشعر ثم ذكر انه انما استحب للاستظهار بالاستيفاء وحسنه وندبيته من عموم اخبار النقض ولا اخلاف شمولها
شامل للرجل والمرأة والنقض خاص بها فهذا تتمة للدليل على التساوي ودفع لتوهم انه اذا كان الواجب غسل البشرة لم يكن
يكن النقض في المرأة مستحبا او المراد انه انما قلنا بالندبية في الرجل لتحقق النقض في المرأة وظاهر ان العلة هي شمولها الاخبار
وهو حاصل في الرجل وليس هذا تباينا بل تأسيا للاحتياط وليس المقصود من العبارة اثبات اصل المسئلة والا
كان الاولى تقديم هذا الكلام على قوله ونقض المرأة والخارج حدث جديد يعني على تقدير ان لا يكون حدثا جديدا
يلزم ان يكون الغسل السابق كافيا لو قبله فلا يحتاج الى غسل اخر ولا يتوهم بطلان العبادة السابقة ومتى امكن
كونه المراد بالامكان ههنا الاحتمال لا بمعنى تساوي احتمال الطرفين بل بمعنى عدم الجزم بعدمه بل على قيام دليل شرعي على
عدمه والحاصل ان كل دم لم يقم دليل شرعي على عدم كونه حيضا يحكم بانه حيض يعني ان الاصل والقاعدة الكلية في الحكم كونه
حيضا فيخرج ما يخرج عنه بدليل ويبقى الباقي وهذا رأيه في المسالك حيث قال المراد بالامكان هنا معناه العام
وهو سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم فيدخل فيه ما تحقق كونه حيضا كاجتماع شرائطه وارتفاع موانعه
كرؤيته ما زاد على الثلثة في زمن العادة المستقيمة عنها بصفة الحيض وانقطاعه عليها وما احتمله كرؤيته
بعد انقطاعه على العادة الى اخر ما ذكره وليس مراده بالامكان العام جواز كون الدم في الواقع حيضا بقرينة
قوله وما احتمله وايضا لا يتحقق دم يمكن في الواقع ان يكون حيضا وان لا يكون فان دم الحيض حيض بالضرورة
والذي ليس بحيض بالضرورة وهذا ظاهر فان قلت اذا كان الغرض من المسئلة بيان ان الاصل والقاعدة الكلية
ان الدم حيض الى ان يخرج ما يخرج عنه بدليل كيف يصح قول الشارح ره في حكم القرشية والا فالاصل عدم كونها منها
وكذلك قوله في النبطية والاصل يقتضي كونها اكثرها اذ ظاهره ان الاصل ان الدم ليس بحيض حتى يقوم دليل على

كر

الى ان يخرج عنه بالحيض بدليل

كونه حيضا فاذا كان الضابطة كون الدم حيضا في نفسه دليل على عدم فائدة للتمسك بالاصل بل يجب منه دليل على كونه حيضا قلت

اما ان يراد بالاصل هنا الحكم الكلي المستفاد من الرواية الدالة على ان حد الياس خمسون سنة مطلقا على ما ذكره واما ان يراد

هنا ان الضابطة بين البلوغ والياس هذا فلا وللظهور ان التمسك باصالة عدم كون المراة قرشية واصالة عدم الفرق

بين النبطية وغيرها لا يخلو عن شي اذ كما ان الاصل عدم كونها قرشية كذلك الاصل عدم كونها من الطوايف الاخر

واصالة عدم الفرق بين نبطية وغيرها معارضة باصالة عدم الفرق بينها وبين القرشية ولا لحاق بالاعم الاغلب

في الثاني كما لا يخفى وانما يعتبر الامكان بعد الاستقرار اي الدم فيما يتوقف اي الحكم بالامكان على التدبر

على الاستقرار يعني انه قد يحتمل ان يكون الدم حيضا لكن يحتمل حصول كاشف يدل على انه ليس بحيض فلا يحكم

بكونه حيضا الا بعد الظهور بكاشف يظهر الحكم بكونه حيضا ومثله اي مثل المثال السابق في عدم

ما في جعل الحكم في الاول بكونه حيضا وفي الثاني بعدمه من اللطف ويعتبر في مثليته القوة اذ هنا موضع تامل وهو

انهم ذكروا في تعريف دم الحيض انه اسود حار له دفع وفي تعريف دم الاستحاضة انه اصفر بارد رقيق فاض

فاعتبر في الفرق بينهما اللون والحرارة والقوام والدفع ولم يذكروا الرايحة وذكروا في علامات التميز انها ثلاثة

الحمرة في امور ثلثة اللون والقوام والرايحة وفي النصوص ما يدل على ان التميز بالحرارة واللذع والدفع وباللون و

ينبغي التامل في ذلك ولو استوى العدد وان كان مختلفا اي وان لم يكن بينهما تميز في وصف كما لو كان لاحدهما

لون وللاخر رايحة قوية مع عدم تركيبهما في القوام وفي كونه ازداد اخفيا خفاء والظاهر ان المراد انه مع استواء

العدد وان كان بعض صفات الدم مختلفا وهو مناط التميز لكن لا يميز ويحمل على بعد ان يكون المراد انه مع

استواء العدد وان كان باب الاختلاف مختلفا كان يكون لاحدهما شدة السواد مع عدم التجمد وللاخر رايحة

ضعيفة مع عدم السواد وفي المدارك ولو استوى العدد مع الاختلاف كما لو كان في احدهما الثخانة وفي الاخر الرايحة

فلا تميز لها ولم يذكر الراد لا مليه وهو قوي بما اعملنا لما هو ويظهر منه الاختلاف في رجوع ذات القسم الثاني

اي فقد الصفات في الحكم برجوعها الى عادة اهلها وعدمه بناء على ان مستند الحكم في رجوع المبتدأة الى الاهل

لاجماع انه المستند بعدم الطهر والخلاف فلا يرد ان هذا انما يتم لو كان الحكم في الصوم منوطا بالمبتدأة وليس كذلك
لكن قد يتفق لمعتادة انه نسيت بكلية فلان على بناء عبارة الكتاب على التابع الكبير بناء مباني غيره على
جميع المعتادات وحيث كان بناء مباني المتن على التابع لا يرد عليه ان الحكم بان الرجوع الى عادة الاسنان موقوف على
اختلاف الاصل على ما يظهر من التفريع غير سديد كما ذكره الشارح رح فان هذا الحكم لمن لم يشترط لم لذكره
لكن بقي الكلام في المتعين فالجواب صحيح لكنه نقض باسم من كذلك ويحصل في غير الجواب ايضا   وان يوم سواء لو
يعلم انه ليس هنا واعلم انه ثلثة فان الحكم فيهما ان يجعله بيومين ولا يجوز لها العمل برواية الستة ولا
العشرة والثلثة ولو علمت ان الوسط خمسة او سبعة فكذلك لكن كانه خروج عن مسئلة العمل بالروايات الظاهرة وكذلك
لو علمت ان الوسط اربعة او ستة او ثمانية ولعل الشارح رح لاجل هذا ذكر في الفرض الثاني تيقنت ما بعده
ولم يقل في الفرض الاول تيقنت ثلثة ولا يخفى انها لو ذكرت ان عددها فرد او زوج كان الحكم مثل ما ذكره
الشارح رح في العمل بالرواية   والكلية باعتبار الروايات لا يخفى انه لا يصح العمل بجميع الروايات الا اذا لم يرد
المتيقن على الثلثة يتيقن الثلثة حاصل سواء ذكرت عددا ام لا وكذا لو تيقنت السبعة لم يجز لها العمل برواية
الستة ولو تيقنت الثمانية لم يجز لها العمل بشيء من الروايات   على الحائض مطلقا اي سواء كان حيضها
باعتبار العادة او باعتبار التمييز او الرجوع الى عادة الاصل او باعتبار الروايات ولعل وجها ما اشار من
الامام   والفارق النص يعني ان الحكم تعبد   ويحرم عليهما اللبث كان الاولى ان يؤخر كلمة عليهما عن
اللبث ليصح عطف الطواف وقربانها عليهما   لا وجوبا يعني ان المراد بقول المصنف يجب الكفارة اللزوم
لاجل الاحتياط الى الوجوب المستنبط من دليل شرعي   ولا كفارة عليها مطلقا اي لا وجوبا ولا احتياطا
في الثلث الاول والظاهر هو تقسيم ايام الحيض سواء كانت فردا او زوجا اثلاثا متساوية فالثلث الاول لو كان ههنا
فان الحيض عادة حيث يثبت يعني ينبغي اعتبار الحيض ولا انه حيض على المطلوب نظر   والاقوى جواز
ذكرها بان لو حمل كلام المصنف على الاحتياط لكان المصنف هنا مطابقا للذكرى ومع هذا العبارة قولها الثمن

اعلم

اعلم ان ذات العادة تترك برؤية الدم على اى صفة كان واما غيرها فانما تترك برؤية الدم على اى

وصف كان واما غيرها فانما تترك اذا كان المرئى بصفة الحيض فى العبارة نوع مساهلة حيث جمعه بينهن وبعض الموارد فان كلهم

بلبلوا وان المبتلى بعد غسل الفرج ولا به ظاهرة اه فرضه ان الاية على قراءة التشديد ظاهرها ان الدم مانع من

وقد جعل غاية للتحريم متوقف فعله عليه وقراءة التخفيف يمكن حمل يطهرن على الطهر اللغوى فيكون الدم انقطاع الدم وعلى الطهر

الشرعى وبعضد الثانى قوله فاذا تطهرن حيث جعل الشرط للاتيان التطهر الذى ظاهره الغسل بناء على الحمل الشرعية ويحصل

ان على القول بالحرمة لابد من سوى حمل يطهرن بالتخفيف على التطهر الشرعى وعلى القول بالكراهة يلزم حمل النهى على النهى التنزيهى

او النفى الكراهة الاول لوسلم ان اعتبار التتابع ثابتا وبل اسرع من الاخير وغيرها من التتابع المفقودة فى اهل

العبارة ان اعتبار التتابع فى اول الوقت واخره سواء عنده كما انه فى اول الوقت لم يكن متطهرا وكان الاربعة او مع غيرها

وكان بدنها وثوبها طاهرا وكانت فى مكان مغصوب بحيث مضى قدر من الوقت يسع تحصيل هذه الشرائط لكنت فى اخر الوقت

لو صادها بهذه الصفة بقدر بقاء قدر من الوقت مثل الفعل لا ولى ينسبا الكلام فيه فى كتاب الصلوة انشاء الله تعالى

وكانه بعيد اذا لم تجلله بغاء اه اعلم انه ذكر فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن

او تفرضوا لهن فريضة ان كلمة او بمعنى ان وفى القاضى بمعنى الا ان وعلى ما ذكره يكون المعنى انه لا جناح عليكم فى الطلاق قبل

المس الى غاية الفرض فيكون الجناح منفيا اذا انتفى المس معا اذا حصل احدهما تحقق الجناح وفى تفسير القاضى يحمل معنى ان او هما

نفى الجناح منوط بعدم المسيس وبعدم الفرض على سبيل منع الخلو فقط لهذا صح اجتماعهما فى هذا الحكم وقيل انها بمعنى الا

وقيل بمعنى الا ان وقيل بمعنى حتى والكل متعسف انتهى وفى بعض الحواشى المعلقة على الكشاف التى نقل عنه فضل قولهما ان المنع مطرد

على احد الامرين من المس والفرض وانتفاء احد الامرين انما يتحقق بانتفاء جميع افراده انتهى مع انه يحتمله ملاحظة العطف مقدما

على ورود النفى اذا عرفت فاعلم انه يمكن حمل عبارة الشارح على كل من الوجوه ولا علينا ان نكون بعض ذلك المعانى بعيدا فان

تفسير مثل هذه الاعلام ليس بعيدا ان يكون مراد الشارح ما ذكره فتقول لعل المراد الا ان لكن المعنى ان الموجود بعد العشرة

يكون استحاضة اذا لم يمض عشرة لا ترى نهاره الى منائه مصادفته ايام العادة بالشرط المذكور او حصل التميز لكنه

الاولى يفضى الى ان والثانية هى اولى النزديلية فتكون الغاية حصول احد الامرين من المصادفة وحصول التميز ولو حصل
النقاء او المصادفة او التميز كان حيضا وعلى الوجه الثانى الشرط لكون الدم استحاضة احد امور ثلثة هى عدم التخلل مع عدم
المصادفة وعدم حصول التميز على سبيل منع الخلو بمعنى لا بد ان تحقق احد هذه الامور ولو انتفت جميعا كما اذا تخلل النقا
وصادف العادة وحصل التميز كان حيضا ويجب ان يعلم من خارج العبارة ان تحقق هذه الثلاثة الخلو فى ضمن الجمع لا فى
منع الجمع وعلى الثالث يكون النفى واردا على احد الامور من تخلل النقاء والمصادفة وحصول التميز وانتفاء احد الامور انما يتحقق
بانتفاء جميعها اذ المتبادر من نفى الكل نفى جميع هذه المعانى يكون نقلا اثر الطهر بمعنى مضى عشرة لا ترى فيها دما اصلا ويكون
حكم العمل بالروايات من تكافؤ العبارة اكتفاء عنها بذكر التميز الذى يقارنه فى الذكر واتكالا على المسائل السابقة من ايام النفاس
اى ايام يجعلها نفاسا سواء كانت عشرة او عادة مثلا لو مضت عليها فى نفاسها عشرة ايام ترى فيها الدم فمضت عشرة مما
ترى فيها الدم ونقاء لا ترى نقاء ثم صادفت ايام العادة كان حيضا لو كان عادتها فى الحيض خمسة ايام فرأت الدم فى
نفاسها عشرة ايام ثم طهرت خمسة ايام ثم رأت الدم وصادفت ايام العادة حكمنا بكونه حيضا ثم لا يخفى ان الشرط الذى ذكره
الشارح مع انه شرط فى الموجود بعد النفاس كان شرطا فى الموجود بعد العشرة والعادة الذى تقدم ذكره ولا لانه مع
صحيحا بقوله من ايام النفاس لا يمكن حمل قوله كالموجود بعد العشرة والعادة ويمكن على اسد حمل الكلام على هذا ويكون
المراد بقوله من ايام النفاس بيان مثال ويمكن ان يقال اكتفى بذكره ههنا عن ذكره ثمه معا حال النفاس وهى
مضاف الى الولادة وقيل اخل منه ما انتقا فيه كاخرج جزء وولادته ما ثم سيلاد بعضه خرج جزء وولدت الدم الى
العاشر من الثلاث والاربعة الاولى نفاسا للاول والستة مشتركة والاربعة الاخيرة مخصوصة بالاخير الامع
امكان فان قلت امكان كونه حيضا انما يتصور لو كان الدم ثلثة متقدما على الولادة فظاهر عدم صحته ان كان
معناها المقارنة نحوها انما تصدق المقارنة مع هذا الفلاد من التقدم قلت المعنى الثانى ويكفى المقارنة للولادة
بان يكون الدم السابق اخر الحيض ويتقدم على الولادة بيوم مثلا ثم يتاخر النقاء عن الولادة بتمامه فلا ان كنز كون الدم
بين الحيض والنفاس غيره ويتبع النظر فيه والافلا و ... وتتقارف فى الاول صرفا وبلاخلاف فى والاكثر ظنا على بعض

الاول وايضا لو انقضى نفاسان مجموعهما ازيد من العشرة يتحقق انه من عشرة يكون نفاسا لا يتحقق الحيض مثل ذلك

والدالة على البلوغ فان قلت الحيض ليس سبب البلوغ فان ما تراه المرأة قبل التسع ليس بحيض وما تراه بعده مسبوق

بالسن الذي هو دليل البلوغ بل هو معرف له والنفاس وان كان مسبوقا بالحمل لا يمنع كونه معرفا وان اجتماع المعرفين فلم يمكن ان

يكون الحيض سببا كالولادات الدم بعد تمام التسع بلا فصل اذ ليس اسناد البلوغ الى التسع اولى من اسناده الى الحيض ولا مانع من

اجتماع الاسباب الشرعية هذا والظاهر ان مرادهم ان الحكم بكون الحيض تظهر فائدته فيما لو اشتبه السن ولم يعلم كون الدم

حيضا بخواصه فيكون دليلا على بلوغ السن وكذلك الحمل يمكن كونه كاشفا من السن واما النفاس فالمعروف كونه نفاسا الا

بعد العلم بالحمل اذ ليس للنفاس علامة سوى كونه مقارنا للحمل او بعده وبعد العلم بالحمل يحصل العلم بالبلوغ فلا فائدة

في جعله معرفا دون نفاسا رجوعها انما هو بعادة الحيض فقط مطلقا اي سواء تقدم او تأخر وهذا رد لقول ابن

ادريس حيث منع من نية الرفع في الوضوء سواء تقدم او تأخر ولعله يرى ان الرافع للحدث الغسل والوضوء واجب شرط

للصلاة ولا مدخل له في رفع الحدث كما مر في الرسائل اذا وقع بعد الانقطاع اذ قبله يتعين نية الاستباحة والمنقول

عما نقل عن ابن ادريس جواز نية الرفع والمبان منه الضمير يرجع الى المنتقل في العظم وكانه منه حال من المستكن فيه في

المبان او صفة للمبان ان جعلنا اللام في المبان موصولة هنا ومن حرف للمبان وينبغي ان يجعله بدلا ان ذكر

فليتنبه كلمة التعليل حتى يجعل الوصف للذي ذكره الشارح والصافات عطف على القرآن يعني يستحب قراءة القرآن

اي سورة كانت قبل خروج الروح وبعده للبركة والاستدفاع ويستحب قراءة الصافات خصوصا قبله لتعجيل الراحة او عطف على

يس يعني خصوصا يس خصوصا الصافات وخصوصية الصافات انما هي قبل الموت والحاصل ان على كل حال قبله

قيد للصافات والمستند من الكاظم عليه السلام ابنه يقرأ فقال له يعقوب بن جعفر كنا عنده لما نزل

لقرب ... فقال عليه السلام لم تقرأ عنده ... موت لا يعجل الله راحته ويمكن ان يفهم من

تقدم يس على الموت ويجعل كلمة قبله في كلام الشارح قيد لهما معا ولا شاهد له بخصوصه اي لا شاهد بدليل على خصوصه

استحباب الاسراج عند الموت في البيت الذي يموت فيه اذا كان الموت ليلا والمروي ضعيفا دوام الاسراج في البيت الذي منه

مقيد بكون الموت لسبب وهذا المروي يشتمل بعض ما حكم باستحبابه هنا والاظهر ان المراد انه لا شاهد له بالخصوص وان دخل

في عموم ما يدل على احترام الميت لتشبث ما له على الاستحباب المذكور من انتفاء التقية اذ بمعنى الحكم معلق على ولد المسلم

والمتخلق من الزنا ليس بولد شرعا ولكنه متولد عنه حقيقة ويطلق عليه لغة والظاهر منه الميل الى الالحاق حينئذ كما له وجهين

وامضيه بالنسبة من حرمة النكاح فان تلك المعهود بينهم ان الحقيقة الشرعية مقدمة على اللغوية فالوجه التردد

بل الميل الى الالحاق فان تلك المعلوم من الشرع عدم اعتبار النسب للفاسد وعدم ترتب احكام النسب عليه واما مثل لفظ الاب

والابن ونحو ذلك حقيقة في هذه المعاني اذا كانت من وطي صحيح بحيث يتبادر منه عند الاطلاق ولا يحمل على الاعم الا بقرينة فتحمل

تامل وهو المطلق الخالص او معرضه دفع ما يقال ان معنى القراح على ما يستفاد من اللغة الخالص فان في الصحاح الماء

القراح الذي لا يشوبه شيء وفي القاموس القراح كسحاب الماء الذي لا يخالطه ثفل من سويق وغيره والخالص كالقريح فح

لم نقل بوجوب كونه خالصا من كل شيء حتى الزنبق كما عن بعض فلا اقل من القول بخلوصه عن السدر والكافور بقرينة

المقابلة فافاد في الجواب ان المراد بالقراح الخالص من اعتبار الخليط لا بمعنى ان سلب الخليط مطلقا على قول او سلب

الخليطين على قول آخر معتبر فيه وانما المعتبر كونه ماء مطلقا بمعنى فيكفي كونه مع الخليط بخلاف ماء السدر فان

المعتبر فيه كونه ماء مطلقا مع اشتماله على السدر ويمكن ان يكون المعتبر كونه ماء اعم من ان يكون مع السدر ام لا

والاب من الولد والجد قال الشارح في المسالك بعد نقل الحكم والاولى من يجب هذا الحكم تبعا من الابوة

المتقدمة اذا ارث للجميع والد عندنا وانما خصه بالذكر لئلا يتوهم من تقديم الاب على الابن تقديمهم لكونه ابا في المعنى

وقيد بالحولية لا يخفى ان تقييد الصبية بالحولية ان اريد المساواة من الجانبين لزم ما هرب عنه من عدم جواز

غسل الرجل بنت ثلث سنين ولا المرأة ابن ثلث ويزيد عليه انه لزم عدم جواز غسل الرجل غير الحولية بل ان اريد

المساواة من جانب الغسل فحينئذ بان لم يلزم عدم جواز تغسيل المرأة ابن ثلث سنين الا انه يلزم عدم جواز غسل الرجل

ابنه ثلث سنين فلا يصح قول الشارح لئلا يخرج تغسيل كل من الرجل والمرأة الا بتكلف والظاهر ان مراده ان

ان بعد ذكر الحولية يحتمل الانوثية على المرتبة ويكون المعتبر في المساواة حال الغسل يسلك اليه ما دل عليه قوله

لا تغار

لانتفاء وصف الولية في المغسل فحينئذ لا يخرج غسل الرجل ابنة ثلث سنين ثم بقي حكم غسل الرجل والمرأة البالغ لغير

المراد غير مفهوم من العبارة ولعل هذا هو المراد من المقصود والاصوب في حل المتن ما تفطن به بعض الاعاظم من ان

من الرجل الذكر والمرأة بالمرأة من جانب الغسل والايراد بانه يخرج غسل ابن ثلثه وبنته منه نوع بانه بحث

ذكره في المتن صريحا فهو كالاستثناء لهذا الحكم وان كانت ام ولد كونها زوجا باعتبار نسبها الحق

ويمكن ان يكون زوجا لغير المزوجه يعني لا يجوز للمولى غسل امة المزوجة وان كانت ام ولد كونه

زوجا ظاهر دون المكاتبة وان كانت مرهونة او مطلقة لم تؤد شيئا اما المطلقة التي ادت بعضا

فظاهر عدم جواز غسلها لانه ببعض الحرية واما الاوليان فلعلها ان رجعنا في الروق الا انه حينئذ تجرى طبيعتها

في حيوتها الى الغسل ومقدمة واضح اي هو في هذا القول مقدر والظاهر معه بتأنيه حينئذ لكن الغسل

حقيقة الى شمول العمومات الدالة على وجوب غسل الميت لا يكون زوجا منه محرما والدليل الخاص الدال عليه لما كان

ضعيفا لم ينهض لافادة المدعى مع انه على تقدير صحته لا يدل الا على نفي نجاسته على المشهور لكن بعده

المجلد اي من الماكول على الحرير لما بعده فان الجلد ما يجوز فيه الصلوة اختيارا للرجال والحرير على غير الماكول

اذ يجوز الصلوة فيه للنساء ومع المزج للرجال بخلاف غير الماكول ثم غير الماكول على النجس بناء على ان منافات

النجاسات للصلوة اشد من منافات غير الماكول اذ يجب ازالة النجاسة من الثوب والبدن في موضع مجهوله

ويحتمل تقديم الحرير عليه بما ذكرنا ولا موجب لصلوة النسائية والرجال مع المزج بخلاف النجس فيقدم النجس على

غير الماكول بما ذكرنا وبانه لو كان النجس لا يتم فيه الصلوة جاز الصلوة فيه بخلاف غير الماكول بنا الحكم في هذه

المسئلة تابع للحكم في الصلوة فيجب بفقد الساتر الذي يجوز فيه الصلوة ويضطر الى لبس شيء للبرد ونحوه

ويوجد غير الماكول والحرير والنجس ما وجد المنع من غير جلد الماكول اي الى الظاهر مطلقا سواء كان نحو نسج او

نجسا فهو لانه لم ينقل من الشارع جواز البدل في التكفين والالحاق بالصلوة قياس بناء على كون المناط

جواز الصلوة فيه للرجل اختيارا واما على الوجه المنقول في الجلد من عدم جواز التكفين في الثاني من جلده

النجس على الحرير لما بعده اذ المنع في النجس عارضي وفيها لا اثم ويحتمل تقديمهما

ايضا كما ذكرنا ويؤيد الاحتمال الاول ظاهر قوله بعد جواز الصلوة في الحرير والجنب ليجب عليه اذا اخذ الساتر

لتحري اغتسال الغاسل او وضوءه فيه نظر لظاهر اذ الفتوى باستحباب احد الامرين من الوضوء او الغسل الذي لا يحصل

به رفع الطهارة كيف يدل بالتحري على استحباب كونه متطهرا نعم لو كان الغاسل ممنوعا مشغول الذمة بغسل يجامع الوضوء

يمكن ان يقال باستحباب احدهما له ان لم يقل اهل الحكم بخصوصه نوجد في من لم يبدء دون غيره من الاحداث وغاية ما يمكن

ان يقال من قبله ان الحكم باستحباب احدهما للغاسل يستلزم الحكم باستحبابهما معا فاستحب كونه متطهرا بالتحري وان

لم يذكره ويستنبط منه بالتحري ايضا استحباب التطهر لكل مكفن وحيث شاع المساهلة في ادلة الاستحباب كان

الامر سهلا   قوله ان الفرق المحكوم هنا انما يتم على القول بعدم وجوب الصلوة على المخالف مطلقا على ما هو

مذهب ابي الصلاح وابن ادريس او على القول بوجوب الصلوة على المخالف ما لم يكن ناصبيا او غاليا

وبالجملة خارجا من الدين على ما هو مذهبه في الذكرى وهذا هو المراد بتخصيص الرجعين مما ذكر صلوة

المخالف وقول الشارح ره فيما سيأتي والمراد هنا المخالف مطلقا   قوله جاز تذكير الضمير يعني لو لفظ النية

يتوجه الى معنى ويعبر عنه بما جرى العبارتين وفيه ان اللفظ المشهور للنية هنا اصلي على هذا الميت

لوجوبها قربة الى الله وليس في هذه العبارة ضمير راجع الى الميت حتى يحتاج تذكيره او تأنيثه الى وجه بل كان

المناسب ذكر تذكير اسم الاشارة او تأنيثه ويمكن ان يكون المراد جواز تذكير الضمير وتأنيثه في الدعاء ويكون ذكره

في بيان النية دفعا للتوهم انه كيف يجوز عدم التعيين في النية مع انه يلزم ذكر الضمير في الدعاء وهو راجع

الى الميت المنوي فاجاب بجواز تذكير الضمير وتأنيثه لكن كان الانسب ان يقول انه يجوز في الدعاء ان يقول

اللهم ان هذا البنا وهذه الجنازة   قوله وهو هنا المخالف مطلقا اي سواء كان ناصبيا او غيره فينبغي ان

يجعل ان هذا بيان لكيفية الصلوة على المنافق وان لم يجب الصلوة عليه ولم يكن داخلا فيما اجمل سابقا في

بيان من تجب عليه الصلوة ولا يخلو من بعد ويمكن على بعد ان يكون المراد بالاطلاق ان المراد بالمنافق

اعم من اظهر الاسلام ولم يكن معتقدا له او ما هو الشايع من اللفظ من كان مسلما وكان مخالفا اداهم

لا خلاف في هذا الكفر فتأمل   هو الكفء الهالك اي الميت على غير بصيرة فيكون المحل على انه لم يجعله من لو مات في هذا الوقت
مات على غير بصيرة او ممن يموت على بصيرة ورجاء ان يستفيد على بصيرة ويمكن ان يكون المراد في الثاني من السواد
معظم الناس ومن الحزم الهالك الذي ليس له قدم صدق في الدين فيكون المعنى على انه لم يجعله من الذين
لا يفطنون بالموت ولا يتأهبون له ويمكن على بعد حمل كلام الشارح ره عليه اشارة الى الرضا بالواقع
او دفع لما يتوهم من انه كيف يجتمع عدم الموت مع ما يدل على حب الموت وحب لقاء الله فأجاب بما ذكره
فان قلت قد ذكر المصنف ره هذا الاشكال في الذكرى واجاب بان ما يدل على حب الموت وحب
لقاء الله ليس مقيدا بوقت فليحمل على حين الاحتضار وشبهه كان الجواب بالامر به عليه فلم لم يلتفت
الشارح ره اليه قلت كأنه رأى ان ذلك مقام لا كثيرا ما الخواص فليس لهم الا الرضا بما رضي الله لهم
وسيان عندهم الموت والحياة وانما يرضون بما قضى وقدر فتدبر   للتبرك بها فيكون اولى من
الموضع التي لم يصل فيها على الميت وان وقعت الصلاة او عبادة اخرى فيها اكثر من هذه الجهة والظاهر
ان هذا ايضا لا اولوية للمواضع المذكورة على غيرها في الجملة والوجه الذي عام   اذا لم يكن هذا المراد
فظاهر العبارة ان هذا الذي يجب الصلاة على القبر يصلى اذا لم يكن صلى عليه قبل سواء كان موجودا وقت
وجوب الصلاة على الميت ومكلفا ام لا ويمكن ان يفهم من سوق العبارة ان من كان من اهل التكليف
وفاته الصلاة على الميت يصلي على القبر كما ذكره الاصحاب في الذكرى   ويمكن قراءته اي يصلى في الفعلين
فيكون المعنى يوقع الصلاة على من لم يوقع عليه الصلاة وكذا الوقوع على الاول مع قراءة الثاني مجهولا اي
يصلي المريد للصلاة على من لم يوقع عليه الصلاة   لا هنا امر قلبي اه يعني ان النية ليست من افعال
الجوارح بل من الامور القلبية التي يحتاج فيها الى الجزم او بل يكفي فيها مجرد القصد وهو امر سهل
فالمذكور في الروايات انما هو من افعال الجوارح والامور القلبية المحتاجة الى الجزم كالاخلاص ونحوه الرياء
فلذا لم يذكر في الرواية والجواب بان ما يلزم من النية امر عدمي لا ينفك الفعل الاختياري عنه وارد

لا دليل على لزومه فلذا لم يحكم لكان اولى لان الخوف اه الخوف ان كان على الاولى فلا شك ان القطع يضره وان

كان على الثانية فالترك مفوت له ويعلم عليه ان كان على الجميع فضرر النسبة الى الاولى وغير نافع بالنسبة الى الثانية

فوجه فرض الخوف على الجميع مركب من الوجهين لكن الشارح ره شارك بين فرض الخوف على الاولى وعلى الجميع في

الوجه اشعارا بانه لو كان نافعا للثانية فرضا لم يمكن القول به مع كونه مضرا بالنسبة الى الاولى اذ لا ترجيح للثانية على

الاولى في ترتكب لاجلها الضرر على الاولى وفيه كلام سيجيء ثم يمكن فرضه نادرا ولنذكر صورا يعرف الحال منها ثم

نرجع الى العبارة منها ان يحضر الثانية عقيب التكبيرة الاولى اي قبل التكبيرة الثانية فالخوف ان كان على الاولى

فقط فلا يخفى ان القطع والترك مضران بها والنافع لها اتمام الصلاة ثم الصلوة على الثانية وان كان على الثانية

فقط مع وحدة الجنس فالترك مضر بها اذ يلزمه مكث الثانية بقدر ثلث دعوات ازيد من صلوتها واما القطع مع استئناف

الصلوة عليهما فنافع لها اذ لا يزيد على صلوتها الا بقدر تفاوت غير التشهد والجمع على الفرد لو لم نقل بعدم

على الثانية فقط مع تعدد الجنس فالترك له مضر كما عرفت وكذا القطع واستيناف الصلوة عليهما اذ يلزم مكث الثانية

دعاء اولى زائدا على صلوتها فيلزم القطع والصلوة على الثانية ثم الصلوة على الاولى وان كان عليهما معا فالترك

مضر بهما معا اما بالثانية فكما مر واما بالاولى فلانه يلزم مكثها بقدر ثلث دعوات ازيد من صلوتها سواء اتحد

الجنس ام اختلف فان الاولى لا تنتظر الدعاء المخصوص بالثانية فانه عقيب خامسة تكبيراتها واتمام الصلوة على الاولى

ثم الصلوة على الثانية مضر بالثانية والقطع ثم الصلوة على الثانية مضر بالثانية والقطع ثم الصلوة على الثانية

مضر بالثانية والقطع ثم الصلوة على الثانية ثم على الاولى مضر بالاولى فينبغي القطع والترك ومنها ان يحضر الثانية

قبل التكبيرة الاولى الثالثة والحال في الضرر والنفع كما عرفت ومنها ان يحضر قبل التكبيرة الرابعة فان كان الخوف على الاولى

فقط كما مر وان كان على الثانية فقط مع وحدة الجنس فالترك مضر بها بل ينبغي القطع واستيناف الصلوة عليهما

كما عرفت ومع تعدد الجنس فالترك مضر بها وكذا القطع واستيناف الصلوة عليهما اذ يلزم مكثها بقدر الدعاء المخصوص

بالاولى ازيد من صلوتها بل ينبغي القطع والصلوة على الثانية ثم الصلوة على الاولى وان كان الخوف عليهما فالقطع والصلوة

ثم على الاولى مقربا للاولى واتمام الاولى ثم الصلوة على الثانية مقربا للثانية لكن فيه ليس ازيد من الترتيب و الثانية ويقطع
واستيناف الصلوة عليهما مع اختلاف الجنس مقربا للاولى فيرفع للثانية او يلزم تكميلها بقدر دعاء الاولى ازيد من
صلوتها في الترتيب لا يلزم ازيد من هذا ومع وحدة الجنس وان كان نافعا للثانية لا ينفع لما كان مقربا للاولى
كثيرا لم يمكن اخذه ومنها ان تحضر الثانية قبل التكبيرة الخامسة بعدها ما الرابعة وفي الترتيب تمام الفرض
فظهر بما ذكرنا ان في تمام صور الخوف على الاولى فقط لا يجوز القطع وفي تمام صور الخوف على الاولى فقط سوى
الاخيرة يلزم القطع لكن في بعضها يلزم استيناف الصلاة عليهما وفي بعضها يلزم على الصلوة الاخيرة وفي بعض
صور الخوف على الجميع يلزم القطع واستيناف الصلوة عليهما وفي بعضها يلزم الصلوة على الاولى ثم الصلوة
الثانية بل التشريك بينهما في التكبيرة الخامسة وفي بعضها التشريك واستينافها لو قطع الا مع ان يلزم الكل اكثر
ما ذكرنا مثلا لو حضرت جنازة قبل التكبيرة الثانية واخرى قبل الثالثة واخرى قبل الرابعة بحكم الجنس
وكان الخوف على الاخيرة والاخيرة على فرض التشريك يلزم تكميلها بقدر ست دعوات ازيد من صلوتها ان التشريك
فرضها فيلزم القطع واستيناف الصلوة على الجميع ولو لم يتحد الجنس في التشريك محض وكذا القطع والاستيناف
على الجميع بل ينبغي القطع والصلوة على الاخيرة ثم الصلوة على البواقي واستينافها ايضا انه لو كانت ذا اربع لا خلاف
مختلفات وصلى على الجميع ثم حضرت خامسة قبل التكبيرة الرابعة يلزم تكميل الخامسة بقدر اربع دعوات
زايدا على صلوتها فينبغي القطع والصلوة عليها ثم القطع لصلوة على البواقي اذا عرفت هذا ظهر ان كلام
الذكرى حينئذ كانه لو خيفت على الجنائز قطعت ثم استانف الصلوة عليها لا يجري في جميع الفروض الا
ان يحمل استيناف الصلوة عليها على الاعم من الصلوة على الجميع دفعة واحدة والصلوة عليها بعد الصلوة
الصلوة على الاخيرة واما كلام الشارح ره فيمكن حمله على ان المراد بانه يكون ما يقرو للميت الثاني بعد زيادته
للميت الاولى فيكون ما يكون واربع دعوات على فرض اختلاف الجنس وثلث دعوات على فرض اختلافه ويكون
المراد ان القطع بسبب الخوف على الثانية وانما هو باعتبار تعدد الدعاء واختلافه بعض قراءته دعاء بين مختلفين

في التكبيرات للميتين وان كان الثاني من جنس واحد وهذا في صورة قيد ما يتكرر من الدعاء اي ما يقرأ للميت الثاني في
حال التشريك بعد قرائته للميت الاول مع ما مضى من الصلوة فلو حضرت الثانية قبل التكبيرة الثانية فما مضى دعاء وما يتكرر ثلاثة مع
فرض اتحاد الجنس ولو حضرت قبل التكبيرة الثالثة فما مضى دعاء ان وما يتكرر كما ذكر ولو حضرت قبل الرابعة فما مضى ثلث
وما يتكرر كما ذكر ولو حضرت قبل الخامسة تساويا في الصور السابقة يلزم القطع وفي الاخيرة التشريك لو اختلف الجنس في صورتين
الاولين كما ذكر وفي الثالثة يتساويان فيلزم التشريك والحكم بالتخيير باعتبار وقوع الخوف باعتبار هذه الثلثة الفعلية خصوصا
باعتبار الميت الثاني ويختلف هذا الحل انه في الفرض الثالث مع اختلاف الجنس يلزم القطع والصلوة على الثانية ثم على الاولى نعم
ينقطع استيناف الصلوة عليهما معا ويمكن الجواب بان الفرض توجيه كلام الذكرى حيث قال قطعت الصلوة واستانفت عليهما
ابدا صورة يلزم القطع واستيناف الصلوة عليهما فلا محذور في خروج صورة فيه عما عرفت ويحتمله ايضا انه كان المناسب كلمة
الواو مكان كلمة مع وكان المناسب ابدال الجزء في قوله اختلفتا وحذف كلمة فيه كما في عبارة المحل وكان المناسب ان توجيه
العبارة بان الخوف على الثانية سبب للقطع بالنظر الى تعدد الدعاء في صورة يكون اختلاف الميتين في الدعاء بحيث يزيد
الى اخر العبارة ولعله المراد وتعبت المسامحة في العبارة ويحتمل ايضا ان الخوف على الجميع فلا يجب سببا للقطع كما عرفت
وايضا حمل الحكم بالتخيير بحذف الاعتبار بعيد ويمكن ان يكون المراد من اختلافهما اختلاف جنس الميتين في الدعاء ويكون المراد
ما يتكرر الدعوات المختلفة للاموات ويكون المراد بقوله بحيث يزيد ان هذا الحكم في صورة يزيد انتظار الميت بتكرر
على انتظاره لما مضى من الصلوة اي لا يتقدم على الدعوات المكررة يعني في فرض ينتظر ما مضى من الصلوة وينتظر ما يتكرر مثلا
لو حضرت اربع جنائز مختلفة الجنس ثم حضرت خامسة بعد التكبيرة الاولى فحينئذ ينتظر الخامسة في التشريك سبع دعوات
زائدة على صلوتها فلو كان الخوف عليها فقط لزم القطع والصلوة على الاخيرة ثم الصلوة على السوابق ولو حضرت
جنازتان مختلفتان ثم حضرت الثالثة بعد التكبيرة الاولى يلزم التشريك انتظارا والثالثة يتعلق خمس دعوات زائدة
على صلوتها نعم هذا الحل يكون القطع مخصوصا بصورة يكون ما بعد الصلوة عليه او لا يختلف الجنس ويكون نحو
الميت الاخير في الصورة الثانية بعد التكبيرة في الصورة الاولى لمن اثنا لها اذا بقى من ادعيتها خمس فانه يكون الحكم القطع

والصلوة

والصلوة على الاخيرة ثم الصلوة على السوابق لاستيان الصلوة على الجميع ولا مزية في هذا المحل من هذه الجهة فان الشارع لم يكن استيناف

الصلوات على الجميع وانا ذكر في الذكرى مع انك قد عرفت توجيه كلام الذكرى ويكون الحكم بالبدنة بناء على تقديم هذا الفرض

من بين الفروض فيكون الجهة في اختيار هذا الفرض عدم الاعتماد لما دونه من الادلة لكن يخدش هذا المحل شبهة

الجزية قوله مع الخلاف فيما مر من سبق فرض كون ما عقد عليه الصلوة تخلف الجنس ويمكن توجيهه بناء على انه لما كان

كان المذكور في عبارة الذكرى لفظ الجنان فظاهر ان المراد بالثانية في عبارة الشرح الاخيرة فيكون المراد باختلاف الجنان

الجنانين المسالفين بجعل الجنان على اقل الجمع في جنس الدماء فحينئذ لا حسنة من هذه الجهة ولعل ما ذكرنا في توجيه

هذين المحلين وعليك بالتامل لعلك تجد حلا انسب مما ذكرنا او تدفع الاعتراضات الواردة والله العليم

اي الدفن مجازا يمكن ان يكون مجازا عقليا في الاضافة حيث جعل حق الدفن حقا للدفن ويمكن ان يكون المراد من

القبر المعنى المجازي للدفن فيكون استخداما بان تجعل الاستخدام مجازا في الضمير كما هو الظاهر هنا لبيه الا فيكون

معنى العبارة ان المراد من القبر ما يطلق عليه الدفن مجازا اشتغر بقيمة عن علاها ان سلوم رضه من

عن دناها ازيد من بئر فيكون نز اللوفع بقدر اربع اصابع فتبادى السنة وتنادى السنة بادناها وان لم

وان لم يرتفع في الجانب الاعلى فذرا ويجب طلب التراب كذلك فظاهره انه يجب طلب التراب في الحزن والسهله

غلوة سهم وسهمين لم اظفر على فتوى فيه او دليل فتامل لانه من جملة الارض لجاما فيدخل في الملائمة

قوله هو جعلت لي الارض مسجدا وطهورا والصعيد المامور به فيدخل في الاية وظاهر كلام الشارح ره

في الحاشية ان المجموع وجه واحد للدخول الجزء في الاية فان دونه استمساكا اي لم يوجد على افادة الاستمساك

ما يخرجه عن كونه ارضا ومنقلبا منها وان كانت دائرة السجود اوسع بالنسبة الى الحجر اي غير السجود يعني ان

السجود وان صح على غير الارض بخلاف التيمم الا انه يصح على ما خرج منها بالاستحالة ويمكن ان يرجع الضمير الى ما يخرج

بالاستحالة يعني ان دائرة السجود وان كانت اوسع الا ان سعتها فيما لا يخرج بالاستحالة واما فيما يخرج بالاستحالة

فليست اوسع بل كلما لا يجوز السجود عليه من هذه الجهة لا يجوز التيمم به وعلى التقدير الوفق من نقل الكلام

ورد ما اجاب به المحقق من هذا الاشكال حيث قال لعدم الحكم بعدم جواز التيمم به لخروج بالاستحالة لم ولا منافاة بجواز السجود عليه
عليه لانه فلا يجوز السجود على الملبس والمعادن كالكاغذ انتهى ولا يخفى ان غرض المحقق بحيث ذكر الكاغذ في مثال لا يجوز
السجود عليه ولم يذكر كالنبات الارض مع ظهوره منع كلية ان ما يخرج بالاستحالة لا يجوز السجود عليه وحينئذ لم يرد عليه
سوى المطالبة بدليل جواز السجود عليه لكن يتجه من الشارح ره دعوى الاجماع على ان ما لم يخرج بالاستحالة لا يجوز السجود
عليه وبناء كلامه هيهنا على الاجماع المنقول فمن جوزها اه فان قلت ان اراد ان المؤدى واحد لعدم فظاهر انه
ليس كذلك وان اراد ان المراد بهما واحد فعلى قول من جعل الضرب بعد حمل المطلق على المقيد يكون المؤدى واحدا فالفرق
قلت على القول بجواز مطلق الوضع يمكن الجمع بين ما ورد بلفظ الوضع وما ورد بلفظ الضرب بحمل الضرب مجازا على الوضع
اطلاق الخاص وارادة العام فيكون من قبيل حمل المطلق على المقيد ويمكن الجمع بان ذكر الوضع حيث ذكر من باب المثال
وذكر الفرد المتعارف من الكلام فيكون كانه ذكر الوضع وليس في هذا الحمل ارتكاب مجاز وهذا هو المراد من كون
المؤدى واحدا ولا يمكن نظيره في القول الثاني بل الاختيار باولوية لكن مضطرا في استعمال الاول وكان لا بد للتيمم
متضرر في استعماله سواء كان بينه وبين الطهارة المائية مجانا كالمثالين الاولين او كان التيمم لا زما كالمثال الاخير
والقول بلزوم نية البدلية وان كان بعيدا الا انه يحتمل لبعض كلام الاصحاب القائلين بلزوم نية البدلية وكانه
مبني على ان النظر لا يظهر فرق بين تيمم من تيسر له باستعمال الماء وبين تيمم الخارج من المسجدين وعلى القول
بمراعاة الضيق او يمكن ترك الصلاة مع رعاية الضيق بان تزاحم بقليل فان ترك الصلاة بعض الوقت فان انما الصلوة
واجبا وان كان اثما او منقول بها اذ القائلين بالضيق لا يقولون بوجوب الانتظار في الصلوة على القدر الحري
ويمكن ايضا بان يقصد بها التدريج في تيممه او بعد تمام سعة الوقت ويمكن ايضا ان يقدم التيمم ثم يحصل بعده
بعده بعض الشرايط المفقودة التي كان يحتاج تحصيلها الى مضي زمان اذ لا يجب تقديم تحصيل الشرايط على التيمم ويدل عليه
ما ذكره الشارح ره في تحري ضيق الوقت فلا ملاذ مراده بين علمه وما به بعدم الضيق وترك الصلاة فان قلت مضمونه
انه لما كان مامورا بمراعاة الضيق فيكون مامورا بتيمم تسوف الاخر ولا يمكن بنيات فضل التيمم الذي لا صلاة به

يكن

يكون جزءا من المامور به فيكون باطلا وليس غرضه ان التيمم الفاقد للموالاة واقع في سعة الوقت فيكون باطلا فيرد عليه ما ذكرت
الامر بمراعاة الضيق انما يدل على وجوب الموالاة اما انه جزء من التيمم او كيفية فلا دلالة عليه فمن اين يلزم كون تارك الموالاة
مبطلا وايضا الامر بمراعاة الضيق ليس دالا لنفسه على كون الموالاة جزءا او كيفية بل ما ظهر من دلالته وجوب الموالاة عليه ونقل
الشارح ان ظاهر الاصحاب الاتفاق على وجوب الموالاة فلو تم هذا لزم ان لا يفرق بين المذهبين في كون تارك الموالاة
مبطلا متبع ولو بنذر ركعتين الخ فان قلت ليس هذا النذر مما يجوز وقوعه بدون النذر اذ لو جاز فعل
العبادة مع التيمم بدون النذر لما يستحب التيمم ولجاز فعل الصلوة الواجبة بهذا التيمم على ما نقل عن المنتهى
نقل الاجماع على جواز الدخول في الصلوة الواجبة بتيمم النافلة واذا جاز فعل الصلوة الواجبة بهذا التيمم فاي
حاجة الى النذر قلت متعلق النذر ليس هو التيمم ولا العبادة المشروطة به بل متعلقه مطلق العبادة
فلعل واجدا للماء اذ يحتمل حصول التمكن من الماء ولو احتمالا بعيدا فيفعل النذر وحينئذ لا يمكنه الطهارة المائية
فيجب عليه التيمم غاية ما في الباب انه قد انكشف بطلان النذر وعدم مشروعية العبادة هذا لو سلم الطهارة
المائية ولو فرض مثل هذا الكشف في صحة النذر وصحة التيمم ايقاع التيمم لعبادة منذورة اصلا وهو ظاهر
الفساد والكلام بطوله لا يخفى ان بناء الامر على عدم جواز التيمم للصلوة النافلة وقد مر ذلك في شرح
الارشاد وفرض جواز التيمم بالنافلة الراتبة ولا بد من هذا التخصيص اذ قد مر نقل الاجماع على جواز صلوة
بتيمم النافلة فاذا لم يجز التيمم للنافلة المبتداة فلا بد من تجويزه للراتبة فمع هذا لا بد في القول بضيق التيمم
من الحكم بانه مضيق لمن ياتي بالراتبة بالقدم والقدمين او المثل والمثلين بحيث اذا فرغ من التيمم وسائر الشرائط
واتى بالنافلة لم يبق وقت للنافلة واما من لا ياتي بالنافلة فيضيق على حسب وقت الفريضة كما نبه الشارح ع
وحمل الروايات الدالة على الضيق على هذا المعنى بعيد وهل ينقض التيمم الخ لا يخفى ان القول بانتقاض التيمم
بالنسبة الى غير هذه الصلوة والاتمام هذه الصلوة لا يكاد ان يجتمعا فان الناقض ان كان وجدان الماء
فيكون في اثناء الصلوة محدثا فيلزم الاتمام الصلوة في حال الحدث والا فالذي يصير سببا للنقض

المفهم علم التكي من اسعمال الماء بعد الصلوة
واحمال كون رؤية الماء ناقضا ويكون
نقضه مشروطا باتمام الصلوة كا
نيل بعيد عن الانصاف
تنا مسل فيد
ت

بازبين شد
١٣٢١

هذا من متملکات اقل الطلبة
واحقر الناس ذبیح الله ابن محمد
صادق ابن مهدی ابن احمد
ابن حاجی هادی السلاه

بازبینی شد
۱۳۷۰ ش